

تاريخ الفكر الفلسفي

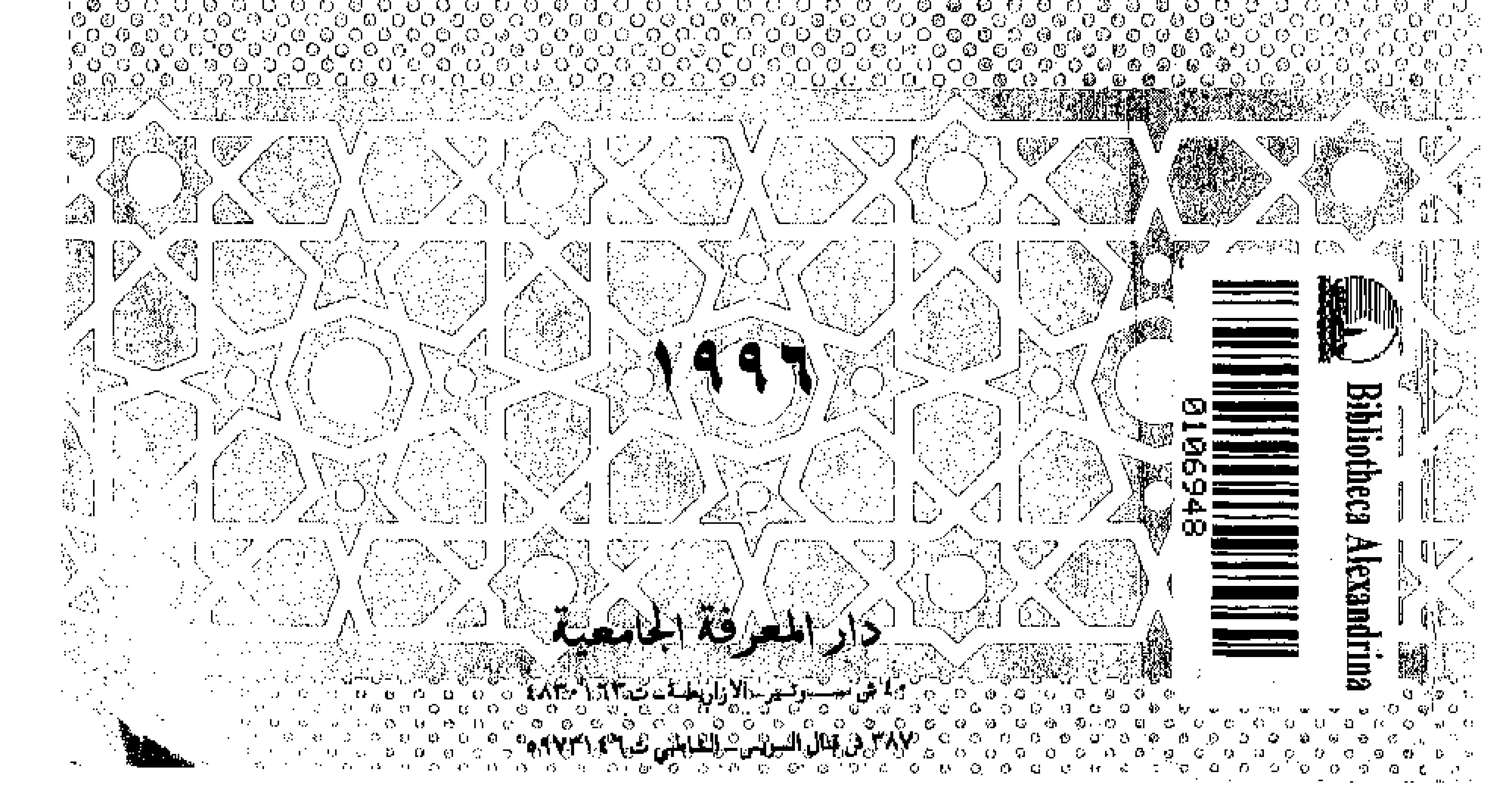
الفلسفة الحديثة

(الجزء الرابع)

الأستاذ الدكتور

محمد علي أبو ريان

أستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات بجامعة الإسكندرية



١٩٩٦

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة الحديثة

(الجزء الرابع)

الأستاذ الدكتور

محمد علي أبو ريان

استاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي

والمخطوطات بجامعة الاسكندرية

١٩٩٦

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الازاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

تصدير الكتاب

تشتمل سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي التي تم إنجازها على أربعة أجزاء، وقد صدرت طبعات عدة من الأجزاء الثلاثة الأولى... إثنان منها عن الفلسفة اليونانية أما الثالث فقد خصصته للفكر الإسلامي جملة وتفصيلا، ويُعد كتاب أصول الفلسفة الإشراقية وكتاب الحركة الصوفية في الإسلام من بين المؤلفات التي تنتمي إلى مجال الفكر الإسلامي أيضاً وقد صدرت عدة طبعات من هذه المؤلفات.

أما الجزء الرابع من هذه السلسلة فقد حاولت فيه أن أقدم بعض الشخصيات الهامة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر وقد تم طبعه مرة واحده عام ١٩٦٨ ، ونتقدم للباحثين اليوم هذا الكتاب في صورة جديدة تماما حيث أضيفت إليه شخصيات عدة وملحق جديد عن برجسون أما الشخصيات التي أضيفت فهي اسبينوزا وليبنتز وباركلي وهيجل.

وكان الكتاب في طبعته الأولى يشتمل على فصول عن فرانسيس بيكون وهوبز وديكارت ولوك وهيوم وكانت وهنري برجسون، ونظراً للمكانة الكبرى التي يحتلها الفكر الكانتي في تاريخ الفلسفة الحديثة، لهذا فقد تناولنا المذهب الكانتي بدراسة مستوعبة ووجهات نظر جديدة.

ولما كنا نعول في دراستنا على دراسة النصوص الفلسفية لهذا فقد أعطينا نموذجاً مترجماً منها يمثل مذهب برجسون وفلسفته، وهو مقال المدخل إلى الميتافيزيقا وقد عكفنا على نقله إلى العربية في صورة دقيقة وواضحة، وقد التزمنا في هذا الكتاب بأسلوب تلخيص النصوص والمؤلفات الهامة لكل فيلسوف في أكثر المواضع، وعلى قدر الإمكان. ولم نشأ أن نقحم آراء المؤرخين وتفسيراتهم المختلفة لمواقف الفلاسفة على المأخذ المباشر للنصوص ومدلولاتها الميسرة قبل أن تتناولها مختلف التأويلات والمقارنات وبذلك تتكشف مكنونات هذه النصوص في بساطة ووضوح، وبعيداً عن أي تعقيد حتى يمكن لفكر القارىء أن يمارس التأمل الفلسفي حولها في جلاء ووضوح ودون أي تفسير موجه قد يعوق تلقائية الفكرة الخصبة الحرة.

ولا يفوتنى أن أتوجه بالشكر وعرفان الجميل إلى الذين أسهموا فى إنجاز فهارس هذا الكتاب وتصحيح تجاربه.

وإنى لأرجو أن أكون قد حققت - بهذا المجهود المتواضع - بعض ما أملت من إذاعة الوعى الفلسفى بين جمهور المثقفين وإشاعة روح البحث والتأمل الحر العميق حتى تنشأ أجيال ناضجة الفكر فتعيد ماسلف من أمجاد خالدة ، والله الموفق سواء السبيل.

الاسكندرية فى أول يناير ١٩٩٤

د. محمد على أبو ريان

مقدمة عامة

الفلسفة الحديثة طابعها ومميزاتها

إذا كان الفكر الفلسفي – كحصيلة للعقل الإنساني عبر مراحل التاريخ المختلفة – يبدو في سلسلة واحدة مترابطة الحلقات، إلا أننا نستطيع أن نلمح في ثنايا هذا التطور الملامح الخاصة لكل مرحلة تمتاز به على المراحل التاريخية الأخرى، فثمت خصائص للفكر الفلسفي الحديث يتميز بها على التراث الفلسفي للعصرين القديم والوسيط، ويمكن إيجازها في ثلاث نقط رئيسية:

أولاً: نجد أن الفكر الفلسفي اليوناني تعلوه مسحة جمالية، إذ أن اليوناني القديم قد آمن بالجمال، وكذلك فقد ارتبط الدين اليوناني في جملته – بما يشتمل عليه من آلهة وآلهات متعددة – بالفن والأدب وبالإنتاج الفكرى على وجه العموم، وظهرت هذه النزعة الجمالية في جميع نواحى الحياة اليونانية القديمة، وحتى عندما انفصل الدين عن الفلسفة وتحرر الفكر الفلسفي من وطأة الميثولوجيا الدينية، استمر الفكر اليوناني أميناً على نظرته الجمالية للكون من حيث أنه وجود يتسم بالنظام والجمال واكتمال التكوين.

وإذن فقد كانت قيم الحق والخير والجمال مرتبطة فيما بينها أشد الإرتباط في العقلية اليونانية، فلم يكن الخير الأسمى في الفكر اليوناني شيئا آخر غير الجمال الأعظم، وكذلك فإن الرجل الفاضل هو الحاصل على الخير والجمال، والعقل من وراء كل شيء يتحكم في الطبيعة والإنسان، إذ أن الحوادث والأشياء وسائر الموجودات – بحسب تصورات هذا الفكر– إنما تنظمها علل متداخلة مترابطة متناسقة.

وكذلك إذا تناولنا العلم القديم عند اليونان فاننا ندرك لأول وهلة كيف أقامه العقل اليوناني على أساس نظرى عقلى واضح المعالم، فمثلاً في علم الفلك نجد أنه حينما اتضح لعلماء الفلك اليونان أن الدائرة أكمل الأشكال الهندسية ألزموا أنفسهم أو تفكيرهم بأنه مادامت الأفلاك والكواكب هى أسمى الموجودات في الكون، لهذا فيجب أن تتخذ حركتها أكمل الأشكال وأسماها وهو الشكل الدائرى، أى أنه يتعين أن تكون حركة الكواكب والأفلاك دائرية، وقد ربطوا مصائر البشر والأشياء بهذه الحركة الدائرية الفلكية.

من هذا يتبين لنا المنطق الفكرى الذى كان يمحو نحوه ويسير بمقتضاه المفكر القديم فى بحثه عن الحقيقة، فهو يستدل ويتتبع القضايا إلى نتائجها المنطقية مهما كانت النتيجة التى يتأدى إليها فى استدلاله. فالمفكر اليونانى لم يجهد نفسه فى الكشف عن حقيقة حركات الأفلاك والكواكب فى السماء كما هى فى واقع الأمر، ولكنه استند فى معرفة حركة هذه الأفلاك والكواكب إلى استدلال عقلى محض، وكان هذا المفكر اليونانى يؤمن ايمانا عميقا بالنظام والجمال، وهما اللذان يلقيان الضوء على اتجاه تفكيره، أو بمعنى آخر يوضحان لنا كيف أن القيم وحدها هى التى كانت تحكم الوقائع. وقد استمر تحكم المثل الأعلى فى الفكر خلال القرون الوسطى ولكن بطريقة معدلة اتخذت طابعا جديدا يسمح بتدخل الطابع اللاهوتى المسيحى فى الفكر الفلسفى، والطابع الدينى الإسلامى فى الفكر الفلسفى عند المسلمين، وصار من الواجب على المفكر الإسلامى أن يحاول التوفيق بين العقائد الإسلامية وبين الفلسفة، ولهذا كان طابع هذه الفلسفة الدينية عند المسلمين هو طابع التوفيق بين النقل والعقل أى بين الوحى والعقل. وقد اكتملت معالم هذا التوفيق عند ابن رشد. ولاشك أن هذه المحاولات الفلسفية الإسلامية للتوفيق بين الدين والعقل أوالفلسفة كان لها أثرها الذى لايجحد على فلسفة المدرسيين فى العصر الوسيط.

وقد لاحظنا أن القضايا التى ذاعت بين فلاسفة الإسلام والمتعلقة بالتوفيق بين الفلسفة والدين ستتردد عند المدرسيين وستقوم بصددها مدارس مختلفة يتعصب بعضها للفارابى أو ابن سينا وبعضها الآخر لآراء ابن رشد والغزالى وابن ميمون.

وقد كانت عقائد الدين فى القرون الوسطى موضوع تسليم يقينى عن المفكر المسيحى أو المسلم، ولهذا انحصر دور الفلسفة – فى الغالب – فى شرح مضامين هذه العقائد وإقامة الحجج والبراهين على صحتها فى نطاق قدرة العقل الإنسانى الذى يعجز – فى نظر المسيحية – عن تفسير حقيقة «الأسرار المقدسة».

وعلى هذا فقد كانت الفلسفة خادمة للدين، ومجرد أسلوب للإقناع العقلى بما سبق أن قبلناه بسلطة الإيمان ، أما الفلسفة الحديثة فقد غلب

عليها الطابع العلمي، والتزم المحدثون من الفلاسفة بنزعة تجريبية فى تفكيرهم واتجاهاتهم، فلم يعد - فى نظرهم - ثمت مجال لتحكم القيم فى الواقع لكى يكون ذلك دليلاً على صدق هذا الواقع، ولم يعد الدين يتدخل فى فكر الفيلسوف ليحد من حريته أو ليملى عليه حقائق الوحي المنزل. وبذلك تكون الفلسفة فى العصر الحديث قد تحررت من سلطة الكنيسة ولم تعد خادمة للدين، بل أصبحت خير معبر عن التقدم العلمى وحافزاً على الإنطلاق الخلاق فى سائر ميادين البحث العلمي.

بل إن الفيلسوف كان أكثر جرأة على الواقع من العالم الطبيعى، إذ بينما نجد العالم يلتزم الدقة والموضوعية فى منهجه فيتحرى الواقع بتفصيلاته وجزئياته المختلفة ولايستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات كلية إلا بعد دراسة مستوعبة لهذه الجزئيات، نجد أن الفيلسوف فى العصر الحديث يجمع النتائج المختلفة للعلوم الاجتماعية والطبيعية ويحاول أن يؤلف منها صورة واحدة للعالم ككل مترابط الأجزاء بحيث نجد فى هذا الكل مكاناً للقيم الفنية والخلقية والدينية التى تتمشى مع نتائج البحث العلمى المعترف بصحته.

وباختصار نجد أن الفيلسوف الحديث يمتاز عن المفكر القديم والوسيط باتجاهه إلى الواقع وإلى الأشياء الخارجية والموجودات جميعا يريد الإقتراب منها والتغلغل فيها ومعرفتها كما هى فى حقيقتها، ثم هو يحاول بعد هذا تنظيم حياته بطريقة تتفق مع هذه المعارف العلمية التى تسوقها اليه فروع المعرفة العلمية الحديثة.

وإذن فالفلسفة الحديثة ذات طابع علمى Scientific . . .

ثانيًا - كذلك فإن الفلسفة الحديثة تتميز بالطابع الفردى Individualistic، وقد كانت مذاهب الفلسفة القديمة والوسطى تتعلق وترتبط بنظام سياسى أو اجتماعى معين، فقد عبر كل من أفلاطون وأرسطو عن وجهة نظر المواطن الحر فى مدينة يونانية حرة، وعندما فقدت المدن اليونانية استقلالها وجدت الفلسفة فى المذهب الرواقى تعويضاً عن الإتجاه إلى اعتبار المدنية أساساً للتفكير السياسى والإجتماعى عند اليونان، إذ أن الفلسفة الرواقية كانت تقول بأن العالم كله مدينة واحدة Polis يجتمع فيه البشر والآلهة معاً.

وقد استمر كل من شيشرون وسينكا في اعتناق هذه الأفكار وكان من نتائج ذلك ظهور القانون الرومانى الذى ينظم المجتمع الرومانى وهو وريث الحضارة اليونانية.

أما حياة الفرد في القرون الوسطى فإنها كانت تتحدد وفقاً لنظام الكنيسة وتبعاً لوضعه فى كل نظام اقطاعي. وبمعنى آخر لم يكن ثمة مجال لأى نزعة فردية حرة فى مجال الفكر القديم أو الوسيط.

أما الفكر الحديث أو الفلسفة الحديثة فهى فردية لأن الفيلسوف المحدث عمل على مواجهة الواقع بنفسه، واعتمد على فروضه وتجاربه، واختبر منطق المناقشة بفكره لا بفكر الجماعة، وهو إلى جانب ذلك لم يكن يخضع لسلطة الكنيسة أو لسلطة الحكومة أو لأية سلطة تلزمه باعتناق فكرة لايقبلها، فالفيلسوف الحديث إذن كالفنان الذى يصور ويرسم فى حرية تامة حسب ما تمليه عليه انفعالاته ومشاعره الشخصية لاحسب مايمليه عليه الغير، وذلك مع التزام التقاليد المرعية فى الفن والمجتمع فى عصره. وعند الفنان والفيلسوف تكون الأصالة هى فى الدرجة القصوى من الأهمية أكثر من استحسان الجماهير أو موافقتهم للإنتاج الفنى أو الفلسفى.

ثالثاً– الفكر الحديث أو الفلسفة الحديثة تمتاز عما سبقتها من الفلسفات بأنها تتضمن انتاجاً دولياً International، فبينما نجد الفلسفة القديمة يونانية النشأة، أى تعبر عن الحياة اليونانية وتنبع من الضمير اليونانى وتتصل اتصالاً وثيقاً بالجو اليونانى العقلى والشعورى، نجد أن الفلسفة الحديثة ذات طابع دولى، فعلى الرغم من أنها تختلف من فلسفة القرون الوسطى فى أنها تعبر عن تفكير الأمم المختلفة ومشاعرها وحياتها العقلية، إلا أنها فى نهاية الأمر وبعد عملية التأثير والتأثر التى تتداخل فيها المذاهب والتيارات الفكرية، نجد أنها تصبح فى النهاية تراثاً إنسانياً دولياً تتناوله الأمم المختلفة بالنقل والترجمة، هذا وبينما نجد أن الفلسفة الوسطى كانت تكتب باللاتينية التى لامجال فيها للطابع الفردى للفيلسوف أو لحياته ومشاعره ومميزات عصره.

ومن ناحية أخرى أيضاً فإنه بينما كان التفلسف مقصوراً على رجال الكنيسة فى القرون الوسطى نجد معظم متفلسفة العصر الحديث وقد شذوا عن هذه القاعدة فاشتهر فلاسفة من غير رجال الكنيسة، وأصبحت الفلسفة

الحديثة إنتاجاً يعبر عن حياة الشعوب وآمالها ومشاعرها بقطع النظر عن الدين والعقائد المختلفة. وهذا لايعنى اختفاء الفلسفات الدينية فلازالت هناك امتدادات للفكر الدينى الوسيط كما سبقت الإشارة، وذلك عند المدرسة التومائية الجديدة Neo - Thomism، وكذلك فيما يختص بتجديد الفكر الأشعرى فى العصر الحديث عند المسلمين، وتجديد أفكار المعتزلة عند جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده مثلا.

منهج دراسة الفلسفة الحديثة

تبين لنا مما سبق كيف أن الإنتاج الفلسفى الحديث يمتاز عما سبقه بالأثر الفردى الواضح أى بظهور شخصية الفيلسوف ونزعاته المميزه فى الإنتاج الفلسفى الخاص، وعلى هذا فإذا أردنا أن ندرس مذهب أى فيلسوف من المحدثين فإنه يتعين علينا أن تضع نصب أعيننا ثلاثة شروط هامة:

١- **أولها**: دراسة العلاقة المنطقية بين مذهب الفيلسوف والمذاهب السابقة عليه واللاحقة له.

٢- **وثانيها**: اعتبار الفيلسوف ممثلاً لعصره ومترجماً عن التيارات العلمية والدينية والأخلاقية والاقتصادية فى العصر الذى يعيش فيه وفى البيئة التى ترعرع فيها.

٣- **وثالث** هذه الشروط - وهو شرط هام اهتمت به مدرسة التحليل النفسى المعاصر- وهو الاهتمام بدراسة حياة الفيلسوف الخاصة وشخصيته.

أ- فمن الناحية الأولى: نجد أن الفيلسوف قد يعارض سابقيه، ومع ذلك فهو يتأثر بهم تأثراً عميقاً وذلك كما نرى عند بيكون وديكارت فهما قد عارضا المدرسيين ومع ذلك تأثرا بهم أيما تأثير.

وقد يتبع الفيلسوف آراء مدرسة سابقة عليه ثم يخرج مذهبها ويصل به إلى أبعد مما كان يتصوره واضع هذا المذهب، وذلك مثل محاولة كل من اسبينوزا وليبنتز بصدد مذهب ديكارت وكذلك نجد كلاً من هيوم وباركلى وقد دفعا بمذهب لوك الحسى إلى نتائجه التى لم يتصور لوك نفسه - وهو واضع هذا المذهب أن ينتهى إليها مذهبه، من حيث أننا نجد أن هذه النتائج

تتعارض فى النهاية مع مذهب لوك الأساسى.

وقد يحاول فيلسوف حديث أن يوفق بين تيارين متعارضين، وذلك مثل محاولة كانت الذى أراد أن يربط بطريقة تركيبية بين المذهبين العقلى والحسى المتعارضين. وقد حاول كل من هيجل وكونت وسبنسر السير فى هذا الاتجاه. ونحن إذا كنا نضع أمام الذهن الفلسفى المؤرخ هذه الإتجاهات المنهجية فى التفلسف الحديث الا أننا مع هذا يجب ألا ننسى - فى خضم التيارات الفلسفية المختلفة التى انحدرت إلى الفيلسوف - أن ثمت طابعاً شخصياً مميزا ينفرد به كل فيلسوف عن الآخر وهو مانسميه بالأصالة Originality .

ب- **ومن الناحية الثانية**: نجد أن ديكارت مثلاً قد عبر عن أسمى ما تنطوى عليه العبقرية الفرنسية من سمات بارزة، وقد كان مثلاً يحتذى عند معظم المفكرين الفرنسيين الذين أتوا بعده، واصطبغ الأدب الفرنسى والفكر الفرنسى على وجه العموم بتأثير ديكارت ولون فلسفته. وفى انجلترا نجد جون لوك قد أثرت كتاباته فى اتجاهات الفلسفة والدين والسياسة والتعليم. وهكذا فالفيلسوف بالإضافة إلى أنه يمثل الانتاج الثقافى المركز لعصره ويترجم عن هذا التراث فهو أيضاً يؤثر تأثيراً ضخماً فى ثقافة هذا العصر وفى ثقافات العصور التالية ويكون هذا التأثير متعدد النواحى فى جميع الفنون والآداب والعلوم، وهذه خاصية تنفرد بها الفلسفة الحديثة عن الفلسفة فى العصور الوسطى.

جـ-ومن الناحية الثالثة: أى من ناحية الحياة الخاصة للفيلسوف، فإننا نجد أن الإنتاج الفلسفى يحمل دائماً المميزات الشخصية الخاصة بصاحبه، فاسبينوزا مثلاً الديكارتى المذهب - وقد كان يهودياً مضطهداً عاش فى الفترة التى ذاق فيها اليهود فى أسبانيا مرارة التعذيب والتنكيل على أيدى محاكم التفتيش، تلك المحاكم التى لم تكتف بجرائمها ضد اليهود ، بل استمرت فى أشنع صورها ضد مسلمى الأندلس - نجده وقد أحال الجانب الآلى فى فلسفة ديكارت إلى نوع من الفلسفة الروحية،تلك الفلسفة التى تصلح دائماً لأن تكون تعويضاً أو بلسماً يشفى الجراح النفسية لذوى القلوب المكلومة ويضفى على النفس الأمن والسكينة.

وكان لمزاج كل من ليبنتز وفخته الشخصى وميلهما إلى حياة الكفاح والنشاط، كان لهذا الميل الكبير أثره فى ظهور تلك النزعة التفاؤلية الواضحة عند كل منهما وكذلك فى تأكيدهما لمعانى الخلود الإنسانى.

أما كانت Kant فإن تربيته الدينية البروتستانتية المتزمتة كان لها الأثر الكبير فى ذلك التخطيط المنطقى الجاف المحكم الذى نلاحظه فى مذهبه. وكذلك شوبنهور وقد كان عصبى المزاج ذا رغبة جامحة فى طلب النجاح مع عزوف ظاهر عن العمل لتحقيق هذه الغاية وقد تأدى به ذلك إلى التشاؤم الواضح فى مذهبه.

وإذن ففلسفة كل مفكر هى خلاصة تجربته الحيوية مع ما تفاعل معها من عناصر سابقة ومعاصرة لها، فمذهبه إذن يترجم حياته ويعبر عن مزاجه وشخصيته.

وقد ذكرنا قبل ذلك أن دراسة المذهب أصبحت تتجه إلى الناحية السيكولوجية والسوسيولوجية أى التفسير النفسى والإجتماعى لحياة الفيلسوف وظروفه الخاصة والعامة مع ما يتصل بهذا من أمزجة وثقافات خاصة بالأمم والشعوب المختلفة بحيث أصبحنا نفرد أبحاثاً فى الفلسفة الحديثة لمدارس فلسفية ذات ملامح قومية كالمدرسة الإنجليزية والمدرسة الفرنسية والمدرسة الألمانية والمدرسة الأمريكية رغم إيماننا بوحدة العقل الفلسفى وترابطه وتمام تعبير هذا التراث فى كلية وشمول عن الفكر الإنسانى فى وحدته المطلقة.

المراحل الرئيسية لتطوير الفكر الفلسفى الحديث

لا يمكن أن نحدد بالضبط تاريخاً معيناً لانتهاء الفلسفة المدرسية أو أن نعين بدقه تاريخاً آخر نحدد فيه بداية الفلسفة الحديثة، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن التيارات الفكرية لايمكن أن تحدد بتاريخ معين محدود لأنها تيارات متداخلة متشابكة وليست كالحوادث والوقائع التاريخية التى تحدد بزمان ومكان معينين.

الناحية الثانية: نجد أن الفلسفة القديمة والفلسفة المدرسية لا زالتا بالفعل يؤثر كل منهما فى الفكر الحديث بل وفى الفكر المعاصر، فمثلاً المدرسة

التوماوية الجديدة Neo - Thomism وهى التى تحيى آراء القديس توما فى العصر الحديث، لازال لها أتباع فى هذا النصف الأخير من القرن العشرين، وأن أتباعها يحاولون تطويرها بحيث تتمشى مع الإتجاهات الفكرية الفلسفية المعاصرة، وكذلك الحال فيما يختص بالموقف الفلسفى القائم حول المعتقدات البروتستانتية .

وإذن فثمت رواسب مدرسية لاتزال تعمل أثرها فى تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وكان من الممكن القول بأن الفلسفة الحديثة قد بدأت حينما حاول مفكر مثل روجربيكون Roger Bacon ١٢١٤ /١٢٩٤م أن يفكر بطريقة مستقلة متحرراً من الآراء السابقة والمعتقدات الدينية، ولكن بيكون هذا برغم أنه نقل إلى العالم الغربى التجربة العربية العلمية فى مجال العلم والفلسفة، ورغم أنه نقل المنهج العلمى العربى أو خلاصة المنهج الإسلامى فى الطبيعة أو فى الفلك أو فى غير ذلك من العلوم كما فعل ذلك أيضًا غيره من السابقين عليه من المدرسيين بحيث كان هذا كله الأساس الوطيد الذى أقام عليه كل من فرنسيس بيكون Francis Bacon وديكارت Descartes فيما بعد طريقتهما المنهجية والعلمية، رغم هذا كله فإنه يقال إن روجر بيكون لم يكن له تأثير كبير على المعاصرين له أو اللاحقين له، ولهذا لايمكن أن نؤرخ البداية الفعلية للفلسفة الحديثة بمذهب روجر بيكون.

ومن الممكن أيضاً أن تعد حركة إحياء أفلاطون عند المفكرين الإيطاليين فى فلورنسا Florence منذ عام ١٤٤٠م بداية للتفلسف الحديث، فقد حاول هؤلاء الأفلاطونيون أن يفسروا نصوص أفلاطون على ضوء الفكر اليونانى الأصيل متحررين من الفلسفة المدرسية التى كانت تفسر النصوص الأفلاطونية تفسيراً دينياً، وربما كان من الممكن أيضاً بناء على هذا الرأى أن نحدد تاريخاً معيناً لبداية الفلسفة الحديثة بطريقة تحكمية تعسفية، فنؤرخ لها بسقوط القسطنطينية على يد الأتراك سنة ١٤٥٣م حينما هاجر من بقى من علماء بيزنطية اليونان إلى إيطاليا وبدأوا مع الأفلاطونيين فى فلورنسا حركة جديدة لبعث الفكر الرومانى فى جملته غير مقتصرين على أفلاطون وحده، وهذه الحركة – حركة إحياء التراث القديم فى عصر النهضة – كانت تعنى تنقية

النصوص الكلاسيكية فى الفلسفة اليونانية من الشوائب الهللينية والمدرسية على السواء، تلك الشوائب التى أقحمها الشراح السريان والمدرسيين على النصوص اليونانية والتىجاءتكغيرهانتيجة للتفاعل الذى تم بين النحل الدينية والصوفية كالغنوصية والهللينية والصابئة، تلك النحل التى كان يموج بها الشرق الأوسط فى الفترة التى تلت عصر الإنارة اليونانى مع ما تأثرت به هذه المذاهب اليونانية من آراء شرقية ودينية وغير ذلك.

وإذن فحركة الإحياء هى حركة رجوع إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية وتخط لهذه الفترة الطويلة التى شوهت فيها الفلسفة اليونانية.

وكان هناك عنصر جديد فى هذه الحركة يتمثل فى ظهور النصوص المترجمة إلى اللاتينية عن العربية من مدرسة طليطلة ومن جنوبى فرنسا حول تولوز، وكذلك من شمال إيطاليا حيث كانت قد نشطت حركة النقل من العربية الى اللاتينية منذ القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر، فوضعت النصوص والترجمات اللاتينية التى جاءت عن العربية فى مقابل النصوص الأصلية، واصبحت هناك ثلاثة مصادر للأصل اليونانى: الأصل الذى نقله العلماء الفارون من بيزنطة بعد الفتح ، والنص اللاتينى المدرسى ثم النص العربى، ولهذا فقد كانت حركة التنقية هذه بمثابة دراسة مقارنه للتراث اليونانى.

يمكن إذن بناء على هذا الرأى التحكمى الذى سقناه (وهو أن بداية التفلسف الحديث تتفق مع تاريخ بداية الوقائع التاريخية الحديثة بسقوط القسطنطينية) أن نقسم المراحل الفلسفية إلى ثلاث:

١ - **المرحلة الأولى**: وتبدأ من سنة ١٤٥٣م وتسمى بعصر النهضة، وتنقسم هذه المرحلة الى فترتين.

الأولى وتسمى الفترة الإنسانية Humanistic period وتبدأ من سنة ١٤٥٣م وتستمر إلى سنة ١٦٠٠م أى إلى تاريخ وفاة جيوردانوبرونوGiordano Bruno وقد تركزت زعامة الحركة الفلسفية فى هذه الفترة فى إيطاليا حيث توجد النصوص اللاتينية واليونانية التى كانت محوراً للتفلسف خلال هذا الشطر الأول من هذا العصر، هذا بالإضافة إلى ماكان قد تجمع فى هذه

المنطقة خلال هذه الفترة من رصيد علمى حديث متواضع أسهم فيه الرعيل الأول من علماء إيطاليا بنصيب وافر.

الفترة الثانية: وتستمر من سنة ١٦٠٠ إلى ١٦٩٠م وهذا العصر هو العصر المزدهر الذى ذاعت فيه فلسفة كل من فرنسيس بيكون Francis Becon، وتوماس هوبز Thomas Hobbes فى انجلترا، ثم فلسفة ديكارت Descartes واسبينوزا Spinoza فى القارة الأوربية كلها.

وقد قلد معظم هؤلاء الفلاسفة العلماء الطبيعيين المعاصرين لهم سواء فى المنهج أو فى الآراء العلمية، وقد ساهم بعضهم بالفعل فى الحركة العلمية الحديثة وأضاف الشيء الجديد إلى المحصول العلمى فى الرياضة وفى العلم الطبيعى، وكان هؤلاء الفلاسفة المحدثون الأوائل يؤمنون جميعاً بقيمة الفلسفة وأثرها فى الناحية العلمية ويرون أن وظيفة الفلسفة الأولى هى الكشف عن طبيعة الواقع وأنها تستطيع أن تثبت قدرتها وفاعليتها فى هذه الناحية.

وعلى الرغم من اهتمام فلاسفة هذه الفترة الثانية من عصر النهضة بالحركة العلمية فى إبانها، إلا أن بعضهم قد حاول محاولة جديدة لإحكام الصياغة المذهبية فوضع مذاهب كاملة متسقة وذلك مثل اسبينوزا أو لبينتز.

وعلى الرغم من أن هذه الفترة تنتهى تاريخياً سنة ١٦٩٠م إلا أن بعض فلاسفتها مثل ديكارت واسبينوزا وليبنتز Leibniz استمر تأثيرهم الكبير على كثير من الفلاسفة حتى القرن العشرين.

٢- **المرحلة الثانية**: أما المرحلة الثانية من المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة الحديثة فهى مرحلة عصر الإنارة وتبدأ هذه المرحلة بنشر كتاب لوك سنة ١٦٩٠ «مقال فى العقل الانسانى» Essay on the Human Understanding.

ونجد من كبار المفكرين فى هذه الفترة - غير لوك فى انجلترا - روسو Rousseau وفولتير Voltaire، فى فرنسا ولم يكن هؤلاء الفلاسفة من النوع الذى يجيد صياغة المذهب الفلسفى الكامل كسابقيهم، وكانوا يعتقدون أن النوع الإنسانى هو الجدير بالدراسة الفلسفية والعلمية، وليس الكون والوجود كما كان يفعل المدرسيون وفلاسفة عصر النهضة، وقد كان هؤلاء المفكرون

بما أذاعوه من النقد والشك فى المعرفة من أقوى عوامل الهدم للخرافات والأساطير.

ومن الناحية السياسية كان هؤلاء الفلاسفة من المدافعين الأقوياء عن الحرية الفردية وحقوق الإنسان، وقد تأثر تفكيرهم فى ذلك بالثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨. وكان إنتاجهم الفكرى ذا تأثير بالغ فى العالم الغربى، ويُعد هذا الإنتاج أحد الأسباب الفكرية لقيام الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦م والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م. وقد ارتأى بعض المؤرخين أن هذه المرحلة الثانية من مراحل الفلسفة الحديثة تنتهى سنة ١٧٨١م، أى حينما بدأت حركة فكرية جديدة فى ألمانيا وهى الحركة الرومانطيقية، ولكن الواقع أنه لايمكننا أن نضع تاريخاً معيناً لانتهاء هذه المرحلة الثانية لأن عصر الإنارة يمتد خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك عند مفكرين من أمثال جيرمى بنتام Germey Bentham وجون استيوارت مل John Stuart Mill وأوجست كونت Auguste Comte فى القرن التاسع عشر، ثم وليم جيمس William James وجون ديوى John Dewey وجورج سنتيانا George Santayana وبرتراند رسل Bertrand Russell فى القرن العشرين.

٣- **المرحلة الثالثة:** وهى المرحلة المثالية Idealistic Period ويؤرخ لهذه المرحلة ابتداء من ظهور كتاب كانت Kant نقد العقل الخالص، Gritic of Pure Reason سنة ١٧٨١م وتنتهى هذه المرحلة بوفاة هيجل Hegel سنة ١٨٣١م.

وقد ظهرت فى هذه الفترة أصالة الفكر الألمانى وعمقه، ويلاحظ بصفة عامة أن التيارات الفلسفية فى هذه المرحلة كانت تتجه فى مجملها إلى تفسير الوجود تفسيراً روحياً، واعتبار الكون تعبيراً عن نشاط أو فاعلية روح كلية أو عقل كلى، وقد كان لهذه السمة الغالبة على إنتاج هذه المرحلة الفلسفية تأثير كبير على الأدب والشعر بصفة خاصة، ولهذا فقد صاحبت هذا التيار الروحى الفلسفى تيارات الحركة الرومانطيقية الكبرى فى الأدب حيث بلغت القمة عند جوته وشيلر وغيرهما، وعند شعراء الإنجليز من أمثال وودورث وشيلى وكولردج وتنسى وبراوننج، وأيضاً فى أمريكا عند اميرسن، وكان

هؤلاء الشعراء والأدباء يعبرون فى الغالب عن أفكار شبيهة بأفكار وآراء الفلاسفة الألمان في هذه المرحلة الرومانطيقية التى كان لها أبلغ الأثر فى تشكيل حياة البشر وآرائهم الفلسفية والفنية.

وقد استمر تأثير النزعة المثالية فى الفلسفة حتى نهاية القرن التاسع عشر وظل تأثيرها واضحاً عند بعض فلاسفة القرن العشرين، ولاسيما فى انجلترا عند برادلى مثلاً وفى بريطانيا عند بندتو كروتشى Benedeto Croce ومدرسته.

وقد اتفق مؤرخو الفلسفة على تسمية الفترة التى تلت وفاة هيجل بمرحلة **الفلسفة المعاصرة** Recent Philosophy وفى هذه المرحلة المعاصرة نجد تيارات فكرية تنحدر من مختلف التيارات الفلسفية السابقة، غير أننا نجد فكرة هامة لها السيطرة والغلبة فى هذه الحقبة المعاصرة، وهى فكر التطور Evolution وقد أصبح لفكرة التطور هذه من الناحية الفكرية تأثير كبير على الفكر الفلسفى المعاصر، وتدخلت فى مختلف العلوم كعلم الفلك Astronomy وعلم طبقات الأرض Geology وعلم الأحياء Bilology وقد كان لهذه الفكرة الجديدة أيضاً أثر واضح المعالم فى مناهج التفسير العلمى للتاريخ وفى سائر المناهج العلمية الأخرى فلم يقتصر تأثيرها على العلوم التى تدرس الكائنات الحية وحدها كما قد يفهم من التطورية الداروني‍ة، وإذن فحركة التطور هذه أصبحت أساساً لكل تفسير سواء كان علمياً أم فنياً.

ويلاحظ بصفة عامة أن الفلسفة الواقعية الجديدة Neo - Realism والفلسفة البراجماتية Pragmatic Philosophy قد أحرزتا مزيداً من الذيوع والإنتشار ولاسيما فى انجلترا وأمريكا. هذا بالإضافة إلى ظهور مدرسة التحليل المنطقى Logical Analysis عند جرين Green ومور Moor وبرتراند رسل وغيرهم فى انجلترا.

وأما فى فرنسا وألمانيا فإننا نجد تيارات شتى متعارضة أو متداخلة أو رسوبية وذلك كمذهب الظواهر Phenomenology عند هوسرل Husserl وتلميذه هيدجر Heidgger الذى تفاعلت فى فلسفته آراء مذهب الظواهر وتيارات الفكر الوجودى، ثم نجد الوجوديين من أمثال كيركجارد الدانمركى، وجبريل مارسيل، وجان بول سارتر، ومرلوبونتى على اختلاف نزعاتهم بين الإيمان والإلحاد.

ثم نجد فى فرنسا أيضاً تيار يعد تجديدا للمذهب الروحى ويتمثل فى موقف كل من اميل بوترو Emil Boutroux وهنرى برجسون Henri Bergson.

وعلى هذا يمكن أن نحدد مراحل تطور الفلسفة الحديثة كمايلى:

١- عصر النهضة: وينقسم إلى فترتين:

أ- **الفترة الإنسانية**: وتبدأ من سنة ١٤٥٣م لتنتهى بوفاة جيوردانو برونو سنة ١٦٠٠م.

ب- **فترة العلم الطبيعى**: وتبدأ من سنة ١٦٠٠م وتستمر إلى سنة ١٦٩٠م ويبرز فيها بيكون وهوبز وديكارت واسبينوزا وليبنتز.

٢- **عصر الإنارة**: ويبدأ من سنة ١٦٩٠م ويستمر الى سنة ١٧٨١م ونجد فى هذا العصر لوك وباركلى وهيوم.

٣- **عصر المثالية**: من سنة ١٧٨١م ويستمر الى سنة ١٨٣١م ويمثل هذا العصر ايمانويل كانت وفخته وهيجل.

٤- **المرحلة المعاصرة**: وتبدأ من سنة ١٨٣١ وتستمر إلى وقتنا هذا، ونجد فى هذه المرحلة شوبنهاور Schobenhaur وأوجست كونت وجون سيتورات ميل، وهربرت سبنسر Herbert Sepncer ونيتشه Nietche ورويس Royce ووليم جيمس، وسنتيانا، وبرجسون، وصموييل الكسندر Samuel Alexander وهوسرل، وكيركجارد، وهيدجروسارتر، وجبريل مارسيل، وميرلوبنتى، ورسل، وجرين، ومور ، وبرادلى، وبوزنكيت، وكروتشى، وإبر وبوبر ، وويزدوم ..الخ.

الباب الأول

المرحلة الأولي

التيارات الفلسفية فى عصر النهضة
١٤٥٣ - ١٦٩٠ م

أولاً: الفترة الإنسانـــيـة: ١٤٥٢/ ١٦٠٠م

نشأة الفلسفة الحديثة

ثانياً: فترة العلم الطبيعى: ١٦٠٠/ ١٦٩٠م

فرنسيس بيكون - توماس هوبز

رينيه ديكارت - مالبرانش

الفصل الأول

نشأة الفلسفة الحديثة

أ- اضمحلال الفلسفة المدرسية وظهور المذهب الإنساني:

نحن نعرف أن القديس توما (١٢٢٥-١٢٧٤) كان أعظم ممثلى الفلسفة المدرسية، وأنه حاول التوفيق بين آراء أرسطو وتعاليم الدين المسيحى أو بمعنى آخر، حاول أن يفسر أرسطو بطريقة تجعله يتفق مع العقيدة المسيحية، ولهذا فقد خرج على مذهب أرسطو فى كثير من مواضعه لأنه كان يضع نصب عينيه الحقيقة المدرسية الكبرى التى كان على الإنسانيين أن يهزوها هزاً عنيفاً، هذه الحقيقة القائلة بأن العقل يجب أن يخضع لسيطرة النصوص الدينية وما تتضمنه من آراء.. ولم يلبث هذا الإتجاه المدرسى أن أخذ فى الإنكماش والتراجع حينما برزت معالم حركة الإحياء واتجه المفكرون إلى اغتراف التراث اليونانى الخالص من منابعه الأصلية.

ويمكن تلخيص العوامل التى أدت إلى تدهور الفلسفة وظهور المذهب الإنسانى فيما يلى:

أولا: حدوث انشقاق فى مذهب الفلسفة المدرسية نفسها وخصوصاً بعد ظهور الفرنسيسكان ومن بينهم جون سكوتس John Duns scotus سنة ١٣٠٨م وهؤلاء الفرنسيسكان كانوا على طرفى نقيض مع طائفة الدومينكان Dominicans هؤلاء الذين ينسبون إلى القديس توما.

وكان جون سكوتس يقول بحرية الإرادة وحرية الخلق معارضاً فى ذلك موقف القديس توما، وجاء فرنسيسكى آخر وهو وليم الأوكامى سنة ١٣٢٢م وكان يعتنق المذهب الإسمى Nominalism وهذا المذهب كان معارضاً أيضاً لموقف القديس توما.

ثانياً: إحساس مفكرى الفترة الأخيرة من القرون الوسطى بضعف الفكر الإنسانى وعجزه عن تفسير الأسرار وحقائق الدين العليا، ولهذا فقد اتجهوا إلى

تجاوز هذه الأسرار، أى إلى تجنب الخوض فيها والإتجاه مباشرة إلى العالم الخارجى للبحث عن الحقيقة بعيداً عن سيطرة الدين، وحينذاك بدأ عنصر الملاحظة والتجربة واستخدام الإستدلالات التجريبية، بدأ كل هذا يظهر ليكون إعداداً لصياغة المنهج الجديد، الذى يعد بالفعل ثورة على الدين وعلى المفاهيم المدرسية المتعارفة؛ فبعد أن كان الفيلسوف يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، نجده الآن وفى نهاية عصر انتشار الفلسفة المدرسية وبداية عصر النهضة، يقبل طواعية ازدواج الحقيقة، فللحقيقة فى نظره وجهان متعارضان: وجه دينى وهو من شئون الكنيسة ومجال اختصاصها، ووجه واقعى وهو الذى يتجه إليه المنهج الجديد المسمى بمنهج الملاحظة والتجربة، ولم يكن هذا التحول سهلاً هيناً بل لقد ووجه مواجهة عنيفة من قبل الكنيسة، وعلى الأخص فى هذه الفترة التى إشتدت فيها سطوة محاكم التفتيش وديوان الفهرست.

ثالثا: وتعد حركة إحياء الآداب القديمة أيضاً من أسباب تدهور الفلسفة المدرسية، وقد اتخذ شراح هذه الآداب طريقاً مستقلاً عن الدين يتناولون بمقتضاه نصوص فلسفة اليونان ويشيدون بما فيها من مبادىء خلقية واجتماعية وجمالية على الرغم من أنها تعبر عن آراء مفكرين وثنيين كأفلاطون وأرسطو، ولهذا فإن هذه الفترة تعتبر بحق المرحلة التى وجه فيها النظر الى الفكر الإنسانى لذاته منفصلاً عن الدين، قامت إذن الحركة الإنسانية على أنقاض الفكر المدرسى، ولكن هذه الحركة كانت لها عيوب ومميزات، ومن مميزاتها أنها استغلت التراث الفلسفى القديم بطريقة تتمشى مع روح العصر، فقد كان رجالها يستخدمون الفلسفة القديمة فى سبيل توسيع مداركهم وزيادة فهمهم للعالم والإنسان وتمكيناً للبشر من السيطرة على الطبيعة.

على أنه كان لرجال هذا العصر الجديد عيوب منها: أنهم ظلوا يعتقدون - كالفيثاغوريين والمدرسيين - فى الخواص السحرية للأعداد، وكذلك فقد كانوا يؤمنون بالسحر والتنجيم والخرافات، فصدقوا القول بتأثير حجر الفلاسفة

وقدرته على شفاء الأمراض، وقالوا أيضاً بإمكان تحويل جميع المعادن الرخيصة إلى ذهب، وهى مشكلة الكيمياء السحرية المعروفة فى العصور الوسطى.

وعلى الجملة فلم يكن فى استطاعة عصر النهضة التخلص من الخرافات والأساطير التى ذاعت فى القرون الوسطى، ولم يتحقق ذلك تماماً إلا فى عصر الإنارة، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اتجاه أوائل المحدثين إلى أساليب المنهج العلمى الجديد كان عشوائياً متعثراً بينما كان المنهج القياسى المدرسى قد وصل فى هذه المرحلة إلى ذروته، وبالفعل لم يكن المنهج الإستقرائى الجديد قد اكتملت عناصره بعدئذ أنه كان فى بدايته الأولى، وعندما تجمعت عدة ملاحظات وتجارب جديدة، وظهرت بعض الإكتشافات والمبتكرات كنتيجة لاستخدام هذا المنهج الجديد القائم على الملاحظة للظواهر الطبيعية، أحس المفكرون ورجال العلم بخصوبة هذا المنهج الجديد، ومن ثمة تأكدت قيمته وظهر أثره الجديد الواضح بالنسبة للإتجاهات العلمية.

ومن بين الكشوف والمبتكرات الحديثة التى دعمت منهج الملاحظة والتجربة الجديد، اختراع البوصلة ثم اختراع البارود والطباعة، وكان لهذا كله - بالإضافة إلى النزعة الإنسانية المتجهة إلى إحياء الآداب القديمة بمعزل عن الدين - أثره الواضح فى قيام الإصلاح الدينى البروتستانتى بزعامة مارتن لوتر Martin Luthr فلقد قامت البروتستنتية بالفعل على أساس تفسير النصوص الدينية بمعزل عن آراء المجامع الدينية التى كانت تحدد آفاق هذا التفسير وتمنع أى مجتهد من إيراد أى تفسيرات أخرى غير ماتجيزه هذه المجامع وآباء الكنيسة.

وقد ساعد أيضاً على تثبيت دعائم المنهج الجديد وظهور علماء مثل فيساليس Vesalies هذا الذى لم يستند إلى آراء القدماء من أمثال جالينوس فى مجال التشريح والطب، بل طبق منهج الملاحظة والوصف فى ميدان التشريح، وبدأ بنفسه يشرح أجزاء الجسم ويصف مافيها من مواضع وصفا دقيقا مباشراً، وفى مجال علم الفلك - الذى كان مدار اهتمام العلماء فى القرون الوسطى وفى عصر النهضة - ظهر ثلاثة من كبار رواده وهم كوبرنيقس وكبلر

وجاليليو هؤلاء الذين طبقوا منهج الملاحظة وذلك باستخدام التلسكوب الذى توصل إليه جاليليو.

وعلى العموم فقد كان الإهتمام موجهاً فى هذا العصر إلى العلم الآلى وإلى إحكام سيطرة الإنسان على الطبيعة وفصل الفلسفة عن الدين.

ويمكن أن نرجع خصائص عصر النهضة فى جملته إلى نزعتين هما باختصار:

النزعة الأولى: المبالغة فى العناية بالعلم الآلى وتطبيقاته العملية التى تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وزيادة رخائه ورفاهيته.

النزعة الثانية: النزعة الثانية هى الشعور بالشخصية الفردية المنفصلة عن الدين وعن الدولة تلك الفردية التى ظهرت فى عنفوانها فى مسائل الآدب والسياسة بصفة خاصة وكذلك فى الدين عند مدرسة مارتن لوثر.

ب- الإتجاهات الفلسفية خلال النهضة الإنسانية:

إذا كان مطلع الفكر الحديث قد صاحبه نوع من التعثر الناشىء عن عدم وجود معنى محدد للعلم، فإن ذلك إنما يرجع إلى ماكان يموج به مطلع العصر الحديث من مذاهب مع ماكانت تحمله هذه المذاهب من الرواسب الفكرية المدرسية، وسنكتفى هنا بأن نتناول ثلاثة نماذج من هذه المذاهب الفلسفية ولن نتعرض للإتجاهات العلمية أو الأدبية أو الثقافية على وجه العموم، تلك التى تميز بها عصر النهضة، بحيث تعددت الآراء سواء فى السياسة أو فى الأدب أو فى الفلك والطبيعة وغير ذلك.

وهذه المذاهب الفلسفية هى:

١- مذهب نيقولا دى كوسا الأفلاطونى.

٢- نيقولا مكيافلى.

٣- جيوردانو برونو.

١ - نيقولا دى كوسا ١٤٠١-١٤٦٠م
Nicholas of Cusa

ولد نيقولا بمدينة كوسا بألمانيا وتلقى العلم بجامعة هيدلبرج ثم بجامعة بادوا بإطاليا، وترقى فى سلك الكهنوت حتى أصبح كردينالاً، وكانت نزعته فى الفلسفة نزعة افلاطونية محدثة فهاجم الأرسطالية فى صورتها «التوماوية» وجعل غاية الفلسفة - كما هو الحال بالنسبة للمتصوف السكندرى - الوصول إلى الله فتناول المعرفة الإنسانية وحللها على طريقة الأفلاطونيين الذين يردون الكثرة الى الوحدة، وبهذا المنهج التحليلى أخذ يتدرج من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية، وسرعان ما اتضحت له ضحالة العقل بالنسبة لإدراك الأمور الإلهية، فقال بنسبية عمل العقل الاستدلالى ونقصه أى عجزه عن إدراك الأمور الروحانية، وقد سبق أن أشار الإسلاميون إلى مثل هذا الرأى وعلى الأخص الأشعرى وابن خلدون.

وقد اكتشف نيقولا أن الأداة الوحيدة التى يتم عن طريقها توحيد المعرفة هى الحدس وهو مرتبة أسمى من العقل الإستدلالى؛ وليس الحدس Intution معرفة من نوع المعرفة الحسية أو العقلية، ولكنه موقف خاص للنفس تشعر خلاله بذوبان المتناقضات وتلاشيها وتوافق الأضداد وانسجامها، فيمثل أمام النفس توحيد مطلق يشتمل على الله والعالم معاً، فالله هو الموجود الأعظم اللامتناهى الذى يتضمن وجود الأشياء جميعاً فى حال الوحدة، أى حينما تمثل تلك الوحدة المطلقة أمام حدس النفس. أما ذلك العالم الذى ندركه بالحس ونتعرف على موجوداته بالعقل فهو الصورة أو الوجه المتكثر للوجود المطلق الواحد؛ وهذا العالم يعتبر لاوجود إذا قيس إلى وجود الله. ولما كان نيقولا يتكلم عن نوع من وحدة الوجود تجمع العالم والإنسان والألوهية معاً، لذلك فإنه رأى من الضرورى أن يفسر - عن طريق العقل - حقيقة الإتحاد بين الإنسان وهذا الموجود الواحد المطلق أى «الله». والواقع أن هذه اللحظة التى تمثل فيها الوحدة المطلقة للألوهية أو للوجود أمام النفس عن طريق

الحدس، هى اللحظة التى يشعر الإنسان خلالها بأنه منغمر فى هذا الوجود المطلق داخل فيه، حال فى ثناياه لاتمييز بينه وبين أى جزء من الأجزاء التى يشتمل عليها الوجود بأكمله.

وقد اتهمه معاصروه بأنه قدْ وقع فى وحدة وجود شاملة ولكنه دافع عن نفسه بأن قال: «إنه إنما يتكلم عن خلق إلهى إرادى أى عن فعل مقصود وليس عن إيجاد ضرورى».

٢- نيقولا مكيافلى ١٤٦٩ - ١٥٢٧
Nicola Machiavelli

يعتبر مكيافلى خير ممثل لعصر النهضة بما ردده فى كتابه «الأمير» عن سياسة الحكم الواقعية وكيف أنه يلزم للحاكم أن يكون متحلياً بصفات الحذر والقوة: وأن يسلك فى سبيل تحقيق أغراضه كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة بقطع النظر عن مجافاتها للفضيلة والأخلاق مادامت توصل إلى الغاية المنشودة.

ففلسفة السياسة عند مكيافيلى تخضع للمبدأ القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة. وإذا قارنا بين موقف مكيافلى هذا الذى يعبر عن التحرر المبالغ فيه وروح التمرد على سلطة الكنيسة فى عصر النهضة، وموقف القديس توما مثلاً فى القرون الوسطى، نجد أن الحاكم فى نظر سان توما - على عكس مايراه مكيافلى - يجب أن يكون مذعناً فى خشوع واحترام لأوامر الكنيسة وسلطتها، كما يتعين أن يخضع سلوكه وسائر تصرفاته للوازعين الأخلاقى والدينى أما حاكم مكيافلى - وهو المعبر عن جموح ثورة العصر - فقد كان له مطلق الحرية فى سلوكه السياسى دون أى التزام بأوامر الدين ونواهيه ،وكان هدفه توحيد إيطاليا دون أى التزام بأخلاقية الوسائل المؤدية إلى ذلك، متجاهلا بهذا سلطة الضمير والأخلاق والمبادىء المثالية، ممعناً فى سياسة واقعية لاتتسم بطابع الخير بل تمجد الدس والوقيعة والمؤامرات والغدر والخيانة، وقد تأثر به فى

سياسته كثير من حكام أوربا فيما بعد، وبعض السياسيين المشهورين من أمثال تاليران وبسمارك.

٣- جيوردانو برونو ١٤٥٨ - ١٦٠٠
Guirdano Bruno

ولد برونو فى إيطاليا بالقرب من نابلى، وكان كثير الترحال والتنقل بين روما وباريس وطولوز واكسفورد والبندقية وزيورخ، وعدد من جامعات ألمانيا المعروفة فى عصره، وكان برونو قد أعد نفسه منذ صغره لكى ينخرط فى سلك الكهنوت اتباعاً لسنة المتجهين إلى العلم والدراسة والبحث فى العصور الوسطى ولكنه مالبث أن سئم حياة الدير وهو فى سن الثانية والعشرين فخلع ثوب الرهبنة وانخرط فى سلك الحياة المدنية، فكان هذا أكبر خطأ ارتكبه فى حق الكنيسة بحيث أن رجال الدين لم ينسوا له ذلك حتى مماته. عكف برونو بعد هروبه من سلك الرهبنة على تدريس آرائه الفلسفية والفلكية المتحررة من سلطة الكنيسة فأخذ يذيع آراءه هذه فى جامعات أوربا معتنقا نظريات، كوبرنيقوس، وجاليليو ومدافعاً عنها، ولكن محاكم التفتيش طلبت إليه المثول أمامها فحاول التنصل من مذهبه القائل بوحدة الوجود المشوب بالنزعة الرواقية، كما حاول التنصل أيضاً من نظريات كوبرنيكوس الفلكية ولكن هذا لم ينجه من إدانة محاكم التفتيش له.

وقد اعتنق برونو فى أول عهده بالتفلسف فكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة بالأقانيم الأربعة التى هى (الله والعقل الكلى - والنفس الكلية - والمادة) والله عند برونو موجود لامتناه، والعالم أيضاً لامتناه، لأن العلة اللامتناهية أى الألوهية تحدث بالضرورة موجودا لامتناهيا وهو العالم، ولكننا من ناحية أخرى نجد أنه من غير الممكن أن يوجد موجودان لامتناهيان لأنهما، فى هذه الحالة سيكونان فى مرتبة واحدة وسيتطابقان وإذن فيجب أن يوجد موجود لامتناه واحد فقط، أى يجب أن يكون الله والعالم شيئاً أو موجوداً واحداً. ويتجلى

الكمال الإلهى اللامتناهى فى صورة العالم، أى فى وجود عدد لامتناه من الموجودات بمعنى أن هذا العالم الذى برهن برونو على لانهائيته هو الصورة الظاهرة للموجود الواحد الذى يتضمن الألوهية والعالم معاً، وفى نطاق هذه اللانهائية العالمية حاول برونو أن يبرهن على نسبية المكان والحركة والزمان، فلا وجود لمكان مطلق أو لحركة مطلقة، أو لزمان مطلق أى زمان ثابت قديم بالنسبة للإنسان أو لأى موجود جزئى داخل اللامتناهى. ومعنى هذا أن برونو سينتهى إلى القول بأن حقيقة الزمان والمكان والحركة التى نحس بها، مغايرة لحقيقة الزمان والمكان والحركة التى يتصف بها عالم لامتناه.

وقد دلل برونو أيضاً على أن هذا الوجود الواحد ترتبط فيه الأشياء برباط محكم بحيث لايبدو وجود أى تعارض أو تناقض بين وحداته، وفى هذا الواحد المتماسك نجد العلة وهى الألوهية، وهى نفس العالم أو **«الطبيعة الطابعة»** كما يسميها برونو، وهذه العلة هى التى تتحقق فى كل موجود جزئى مع صورة تتفق مع طبيعة هذا الموجود.

أما المعلول فهو العالم أو **«الطبيعة المطبوعة»** وهو الله الموجود فى كل شيء، وليس وجوده هذا بمعنى أنه يوجد إلى جوار الأشياء، بل هو حال فى الطبيعة حاضر فى جزئياتها فكل موجود جزئى هو الصورة الجزئية للألوهية، وهو الموناد الأعظم «موناد المونادات» والنفس موناد حى، أما الجسم فهو أثر لموناد وليس حقيقة فى ذاته ، وأما الفكر فهو رجوع الموناد الى ذاته.

وعلى أية حال فإن قول برونو بلانهائية العلة ولانهائية العالم وحضور العلة فى المعلول يعد أقوى تعبير عن مذهبه فى **«وحدة الوجود»** هذا المذهب الذى تصدت الكنيسة لمحاربته وللبطش بأتباعه عن طريق محاكم التفتيش التى وقع برونو نفسه تحت طائلتها.

الفصل الثاني

فرنسيس بيكون ١٥٦١ - ١٦٢٦

Francis Bacon

بيكون وعصره:

في هذه الفترة التي ازدهر فيها العلم الطبيعي، قام تيار معارض لحركة الاصلاح الجديدة ولاسيما في إيطاليا فقد هب رجال الكنيسة لمواجهة تحدى العلماء والفلاسفة لسلطتهم الكنسية، فاشتدت قبضتهم وتحكمهم في التيارات الجديدة فحدوا من حرية الفكر، وسلطوا محاكم التفتيش على كل معارض للنظريات والآراء المدرسية، هذا في إيطاليا؛ أما في ألمانيا فقد عطلت الحروب والمنازعات تقدم الحركة الفلسفية. كان هذا يحدث في كل من إيطاليا وألمانيا، وعلى العكس من ذلك نجد جوا آخر يسمح بالتقدم الفكرى في انجلترا وهولندا وفرنسا، إذ كانت هذه الدول بمعزل نسبى عن هذا الجو المضطرب، ولهذا فقد تهيأت في هذه البلاد الظروف المواتية لإنجاز أعمال فلسفية ومنهجية هامة، نذكر من بينها:

١- وضع منهج جديد للبحث الفلسفي يحل محل المنهج المدرسى القياسى، وكان تأثير كل من بيكون وديكارت عظيما جدا في هذه الناحية.

٢- في هذه الفترة أيضاً تم وضع مذاهب هامة عند هوبز وديكارت واسبينوزا وليبنتز وكان لها تأثيرها على الفكر الى عصرنا هذا.

أما من حيث المنهج، فإن الفضل في نشأته إنما يُعزى إلى كل من بيكون وهوبز في انجلترا إذ كان بيكون بالذات هو أول من حاول وضع صورة كاملة للمنهج الإستقرائى القائم على التجربة الحسية، وترجع نشأة هذا المنهج في انجلترا إلى طبيعة هذه البلاد وتأصل النظرة الواقعية في شعبها، ولهذا فإن المدرسة الحسية التجريبية قد نشأت وتطورت في ربوعها، وهذا المنهج يضع شرطا اوليا للاستقراء، إذ لابد من أن يقوم على الملاحظة والتجربة أولاً، لأن

الباحث لن يصل إلى تعميمات أو إحكام كلية إلا بعد قيامه باستقراء الظواهر سواء كان ذلك عن طريق الملاحظة أى التجربة الغير المباشرة - التى لايستطيع الإنسان أن يتدخل فى إجرائها كما هو الحال عندما نرقب الأفلاك بالتليسكوب مثلاً - أو عن طريق التجربة المعملية المباشرة.

وأما فى داخل القارة الأوربية فإننا نجد ديكارت وأتباعه وقد اعتمدوا على العقل لا على معطيات الحس، فاتجهوا بذلك إلى المذهب العقلى، على عكس المذهب الحسى عند الإنجليز، وكان ذلك بتأثير استعمال الرياضيات فى الفلسفة وفى الطبيعة إذ أن الرياضيات هى نوع من التجريد الفكرى الذى يتطلب تدخل الفكر لا الحس، لأن الإستدلال الرياضى ماهو إلا صورة من صور الإستدلال المنطقى العقلى. ولكن فلاسفة القارة الأوربية حاولوا تقريب البعد الشاسع بين العقل والحس ولم يجعلوا الفصل تاما بينهما بل آمنوا بارتباطهما وتعاونهما الوثيق فى ميدان العلم والمعرفة، ولهذا فإننا نرى أن فيلسوفاً كديكارت - رغم إيمانه بالمذهب العقلى - يضع منهجاً علمياً جديدا؛ هذا المنهج الذى وضعه ديكارت وإن كان متأثرا فيه بالرياضيات إلا أنه كان مع هذا منهجا موجها الى الميدان العلمى أى لزيادة حصيلة ثروة الأبحاث العلمية التجريبية القائمة على المعطيات الحسية.

حياة بيكون:

ولد بيكون فى لندن سنة ١٥٦١ وكانت أسرته ذات ثراء عريض، وقد مكنه ذلك من أن يلتحق بجامعة من أعرق الجامعات البريطانية وهى جامعة كامبردج، ولكن بيكون الشاب أظهر عزوفاً شديداً عّما كان يدرس فى هذه الجامعة من علوم العصر، فقاطع هذه الدراسة وارتحل إلى فرنسا ليعمل فى سفارة انجلترا هناك، ثم لم يلبث أن عاد إلى وطنه واتجه إلى دراسة القانون وتخرج محامياً سنة ١٥٨٢ ثم اشتغل بالحياة السياسية فانتخب عضواً بمجلس النواب، وكان زلق اللسان خطيباً مفوهاً فأثار الإعجاب فى المجلس ببراعته الخطابية ولفت أنظار الملكة اليزابيث إليه فاختارته مستشاراً لها، فأخلص كل

الإخلاص فى خدمتها ملتزماً بمبادىء الحق والعدالة والأخلاق، وحينما اعتلى جيمس الأول العرش أصبح بيكون وزيره الأول سنة ١٦١٨، وكان هذا الملك على درجة كبيرة من فساد الخلق وسوء التدبير، فعمل بيكون على مماشاته فى فساده، فاتهمه مجلس النواب بالرشوة والإختلاس، وأحس هو أن ذلك بتدبير من الملك وأنه كان كبش الفداء فى هذه التهم التى كان من الواجب أن توجه إلى الملك وحلفائه من الحاشية، ولهذا عوقب بيكون ظلماً بجملة عقوبات من بينها إبعاده عن المناصب العامة فآثر الفيلسوف أن يعتزل الحياة السياسية وأن يعتكف فى داره مدة خمس سنوات للدراسة والبحث إلى أن توفى سنة ١٦٢٦.

مؤلفاته:

من أهم كتبه:

١- تقدم العلم Advancement of Learning

٢- المنطق الجديد Novum Organum وهو كتاب فى المنهج الإستقرائى الجديد وقد ألفه سنة ١٦٢٠.

٣- أطلنتس الجديدة New Athlantis وهو كتاب فى السياسة المثلى على نسق المدن الفاضلة الخيالية (يوتوبيا).

٤- مجموعة مقالات فى الأدب والسياسة والإجتماع والأخلاق أسماها Essays وهى أساس شهرته فى المجتمع الإنجليزى وتتضمن هذه المقالات حكما وامثالا مركزه مثل قوله «الإنسان خادم الطبيعة ومفسرها» ومن أشهر عباراته التى لم يعرف لها الناس مصدرا فى كتاباته قوله «إن العلم قوة».

٥- كتاب أحكام القانون Maxims of Law.

تصنيف العلوم عند بيكون:

يرى بيكون أن للإدراك قوى ثلاث هى (الذاكرة - والمخيلة - والعقل)

وبهذا يجعل لكل قوة إدراك علماً خاصاً بها يكون موضوعاً لها، فالتاريخ موضوع الذاكرة، والشعر ودراسته موضوع المخيلة، والفلسفة موضوع العقل، فأساس تصنيف العلوم عنده قائم على تقسيم قوانا المدركة إلى ثلاثة، ومن ثم فإن لدينا علوماً رئيسية هي: التاريخ والشعر والفلسفة:

أولا: علوم الذاكرة التي تتفرع من التاريخ: التاريخ قسمان، قسم يتعلق بالإنسان وهو التاريخ المدني وقسم يتعلق بالطبيعة وهو التاريخ الطبيعي. أما التاريخ المدني فهو ينقسم بدوره الى قسمين:

أ – تاريخ الكنيسة ومايتصل به من لاهوت ومراسم وغيرها.

ب– أما القسم الثاني من التاريخ المدني فهو تاريخ الإنسان بمعنى الكلمة الذي يتناول التراجم والحياة الساسية والأدبية والفكرية والإجتماعية وآثار الإنسان عبر التاريخ.

أما التاريخ الطبيعي فإنه ينقسم الى ثلاثة أقسام:

أ– **أولها وصف الظاهرات السماوية والأرضية**، ولم يشر بيكون الى حقيقة العلوم التي تتناول وصف هذه الظاهرات وستكون فيما بعد خاصة بعلوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا ومايتفرع عنها.

ب– **وثاني هذه الأقسام مايسميه بيكون بعلم، «وصف المسخ»**، لأنه كان يرى – مثل رجال القرون الوسطى – أن المسخ يكشف عن قوى خفية ولهذا أفرد لهذه المسوخ علماً خاصاً.

جـ– أما القسم الثالث من التاريخ الطبيعي فهو وصف الفنون التي تستخدم القوى الطبيعية لتغيير مجرى الطبيعة وتسهيل سيطرة الإنسان عليها.

ثانيا: أما علوم المخيلة فهي الشعر ومنه قصص تمثيلي ووصف ورمزي، وموضوع علم الشعر هو تأويل القصص والأساطير واستخراج ماتنطوي عليه صورها ورموزها من معان مختلفة.

ثالثا: أما موضوع العقل فهو الفلسفة، وتنقسم الى ثلاثة أقسام: طبعيية وإلهية وإنسانية.

أ- والفلسفة الطبيعية تنقسم إلى قسمين: **أولهما مابعد الطبيعة** وهو علم العلل الغائية والصورية، ثم الطبيعة وهى علم العلل الفاعلية والمادية، ويندرج تحتها علمان هما الميكانيكا والسحر.

ب- اما الفلسفة التى تدور حول الإنسان فإنها تنحصر فى ثلاثة أقسام: نفسية وجسيمة وعلاقات اجتماعية وسياسية، والفلسفة الإنسانية النفسية تنقسم إلى قسمين، علم العقل وهو المنطق ثم علم الإرادة وهو الأخلاق.

جـ- أما القاسم المشترك الأعظم بين علوم العقل أى بين العلوم الفلسفية جميعا فهو **علم المبادىء أو الفلسفة الأولى** التى تضع المبادىء والعلل للعقل فيسترشد بها فى بحثه فى هذه الفروع المختلفة.

ويلاحظ أن هذه الموضوعات الثلاثة لقوى الإدراك النفسية أى التاريخ والشعر والفلسفة ماهى إلا ثلاث مراحل متتالية يجب أن يمر عليها العقل فى تكوينه للعلوم؛ وعند بيكون نجد أن العقل قد مرّ بالفعل تاريخياً بهذه المراحل. وإذا اعتبرنا التاريخ عملية جمع للمواد، والشعور تنظيما أوليا لهذه المواد قائما على الخيال، وكان هذا هو المجهود الذى قام به القدماء، فإنه بقى على المحدثين من أمثال بيكون - كما يرى هو - أن يقوموا بالمهولة الأخيرة وأن يرتبوا علوم العقل، ولو أن العلم الواحد قد يحتاج إلى أكثر من وسيلة للإدراك، فلا يقتصر على مجال فكرى واحد كما أشار بيكون

ويلاحظ أن تسمية «التاريخ الطبيعى» مصدرها كلمة «ستوريا اليونانية» التى ذكرها أرسطو فى كتاب «تاريخ الحيوان» ومعناها مجموعة مشاهدات، فتسمية التاريخ الطبيعى إذن تسمية خاطئة وكان يجب أن تسمى «بالمشاهدات الطبيعية».

المنطق الجديد:

كان بيكون يرى أن المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية التى تعمل على إثرائها بالملاحظات الدقيقة والتجارب المعملية، ثم يأتى دور استخراج النتائج منها

بحذر وعلى مهل، ولايكفى عدد قليل من الملاحظات لإصدار الأحكام، وقد دفع به هذا الموقف إلى نقد المدرسيين والقدماء لاكتفائهم بالتأمل النظرى حول الطبيعة، دون أن يعنوا بملاحظة ظواهرها؛ ومن ثم فإن الفلسفة الحقة – فى نظره – يجب أن تقوم على أساس من العلم وتستمد من نتائجه القائمة على الملاحظة والتجربة، فيجب على العالم الطبيعى إذن احترام الواقع الحسى إلى جانب الذهن فى تخطيطه للطبيعة.

هذه هى أسس النظرية المنطقية الجديدة، التى استند إليها بيكون فى دعوته إلى ضرورة إصلاح المنطق الصورى الأرسطى وتعديله والاستعاضة عنه بمنطق جديد يمهد السبيل أمام الإنسان لكى يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها أى أنه يريد أن يستبدل منهج البرهان القياسى بمنهج الكشف الإستقرائى.

وهكذا سرعان ما تبلورت نظريه بيكون وأخرجها لنا على هيئة كتاب جديد أسماه (المنطق الجديد) حرص فى الجزء الأول منه على أن يبين أخطاء الفكر فى الماضى أى فى العصور القديمة والوسطى ويبين أسبابها ويوجه النظر إلى الإحتراس من الوقوع فيها وهذا هو الجزء السلبى من المنهج الجديد، أما الجزء الإيجابى فإنه يعرضه فى القسم الثانى من الكتاب وهو يتعلق بالاستقراء وطرق التحقيق العلمى.

– أولا: الجزء السلبى من المنطق الجديد، ويميز فيه بيكون بين أربعة أنواع من الأخطاء التى تعوق تقدم المعرفة وتقف حجر عثره فى سبيل الكشف العلمى ويسميها بالأصنام Idols أو بالأوهام Phantasms وهى:

١– **أصنام القبيلة** : Idols of the Trible وهى عامة لدى الجنس البشرى، ومغروزة فى طبيعة الإنسان، ومن الأمثلة على ذلك محاولتنا وضع نظام نظرى تعسفى للعالم قبل أن نتأكد عن طريق الملاحظة المباشرة من وجود مثل هذا النظام فى الطبيعة، فنقول مثلاً: إن الطبيعة منظمة تنظيماً معقولاً على أساس من المنطق والعقل؛ ومن ثم نسلم بمبدأ الحتمية.

ومن الأصنام التى تتعلق بالجنس البشرى عامة، ميلنا الطبيعى إلى تصديق الخرافات والتنجيم والأساطير، وتسرعنا فى إصدار الأحكام على عدد قليل من الوقائع، واتجاهنا إلى تصديق ما يتفق مع هوانا، ورفض ما يخالف هذا الهوى دون أى تحقيق علمى بهذا الصدد.

ويشير بيكون أخيراً إلى خداع الحواس بما تقدمه من أضاليل وتشويه يعوق تقدمنا.

٢ – **أصنام الكهف** Idols otf the Cave وهى ذات طبيعة فردية إذ أنها تتعلق بمميزات كل فرد من الأفراد على حده، وهى تختلف باختلاف الأفراد حسب البيئة والتعليم والعادات والوراثة، فبعضنا مثلاً يبالغ فى إظهار أوجه التشابه بين الأشياء، وعلى العكس من ذلك نجد البعض الآخر يبالغ فى إظهار أوجه الإختلاف بين الأشياء، ثم هناك قسم منا يميل إلى كل ما هو قديم وقسم آخر يتعشق الجديد الطريف من الأشياء وهكذا.

٣ – **أوهام أو أصنام السوق** Idols of the Market ويقصد بالسوق هنا مكان اجتماع الناس وتبادلهم الحديث فى معاملاتهم، وهم فى العادة يستعلمون اللغة فى هذا الحديث، ولما كانت الفاظ اللغة المستعملة مبهمة وغير دقيقة فإنها تكون مصدراً لكثير من الأخطاء وستكون النتيجة أن يمعن الناس فى الجدل وأن تزداد حدة اختلافاتهم ومنازعاتهم بسبب غموض هذه الألفاظ المستخدمة التى ليس فى الإمكان تعريفها وتحديدها، فبعضها بمثابة إشارات إلى تراث الماضى وإلى نظرياته كفكرة المحرك الأول، وعنصر النار ... والحظ ... وأخيراً فإن أحاديثنا مليئة بمثل هذه الألفاظ التى كثيراً ما تؤدى إلى الخطأ والاضطراب والغموض.

٤ – **أصنام المسرح** Idols of the Theater وقد ورثها الإنسان فى العصر الحديث عن مذاهب الفلاسفة القدماء الذين يفسرون الطبيعة حسب تصوراتهم ومقولاتهم وقبل أن يقوموا بملاحظة ظواهرها، بل يستدلون من تجارب قليلة ويعتمدون على الخيال لإكمال الباقى وبهذا يسمح البعض لمجال

الخيال أو اللاهوت بالتدخل فى مذهبه بينما الدين مصدره الوحى لا العقل، فلايجب أن تهتم الفلسفة بالضرورة باللاهوت، غير أنه لايخفى علينا أن بيكون كان يرى أن بعض المعتقدات مثل «وجود الله» يمكن البرهنة على صحتها فلسفياً.

أما العلم عنده فيجب فصله عن الدين وعدم إقامة العلم الطبيعى على أساس من النصوص الدينية؛ وبهذا نجح بيكون فى تحرير الفلسفة والعلم من الدين وقضاياه.

هذه هى إذن الأصنام التى يعتبرها بيكون الأسباب الرئيسية للخطأ، وهو لايرى أن اللغة فى حد ذاتها هى مصدر هذه الأخطاء، ولكن استعمالها الخاطئ هو الذى يؤدى إلى الغموض والالتباس، وعلى العموم ليس للغة بديل سوى المنطق الرمزى وأساليب الاستدلال الرياضى.

ثانيا – الجزء الايجابى من المنهج:

إذا كان بيكون قد اكتفى فى الجزء الأول من منهجه ببيان أخطاء الماضى وأسبابها، فإنه يحاول فى هذا الجزء من كتابه أن يعرض منهجه الإستقرائى الجديد الذى أراد أن ينسخ به منطق أرسطو القديم القائم على القياس. تناول بيكون الأشياء الخارجية التى هى موضوعات الحس ورأى أنها معقدة فى تركيبها، ولكننا بتحليلها ننتهى إلى الكشف فيها عن الطبائع البسيطة التى تتركب منها، ولا يمكن أن ندرك تركيبها الكامل وكيفياتها المستمدة من ماهياتها إلا بعد كشف هذه الطبائع البسيطة التى هى الحرارة والبرودة والكثافة والوزن واللون والصوت والرائحة وغيرها من صفات الأشياء التى تكون موضوعاً للإحساس. أما التنظيم أو الترتيب الكامل لهذه الأشياء فهو مثل نمو النبات وانبثاقه من البذور، وكذلك مثل نمو الجنين واكتماله وغيره مما يمكن ملاحظته فى الطبيعة. ولكى ندرك حقيقة هذه البضائع البسيطة التى أشار إليها بيكون يجب أن نكشف أولا عن صورها.

وقد أشار مؤرخو الفلسفة إلى أن قول بيكون بوجود صور بسيطة للطبيعة

إنما يدل على أنه كان لايزال متأثرا بأرسطو والمدرسيين، فهذه الصور تشبه إلى حد ما العلل الصورية عند أرسطو، ولكن بيكون يقول فى بعض نصوصه: إن الصورة هى نوع من القانون للشئ أو هى وصف للعملية الكامنة أو للأسلوب الكامن المنظم لأى من الأشياء، وبهذا القول يكون بيكون قد عرف الصورة تعريفا يقر بها مما تواضع عليه المحدثون الذى يرفضون التسليم بأن الصورة هى علة الشيء ويرون أنها قانون أو وصف للظاهرة فحسب.

والذى يهمنا فى هذا الموضوع هو أن نشير إلى ناحية هامة فيما يختص بالمنهج وهى أن بيكون قد نجح إلى حد ما فى وضع قواعد منهجه الإستقرائى الذى يمكن عن طريقه اكتشاف صور هذه الطبائع البسيطة التى يتحدث عنها.

فما هى إذن قواعد هذا المنهج الإستقرائى الجديد الذى يبسط القول فيه فى الجزء الثانى من المنطق الجديد.

يتخذ بيكون مثال الحرارة كمثال لإيضاح قواعد منهجه وخطواته فيضع ثلاثة جداول هى:

أولاً: جدول يسميه جدول حضور الظاهرة Table of Presence وهذا الجدول يضع فيه مجموعة من الأشياء التى تظهر فيها الحرارة، وهذه الأشياء إما أن يكون قد لاحظها بنفسه أو سمع بها أو قرأ عنها، ومعنى هذا أن الأشياء التى يسجلها فى هذا الجدول تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة. وسيطلق جون استيوارت مل فى القرن التاسع عشر اسماً آخر على جدول الحضور هذا، وهو «طريقة الإتفاق» Method of Agreement التى تقول:

All instances in Wich a Phenomenon occurs agree, in only one circumstance which, when found we call its cause. إن جميع الحالات التى تبدو عليها الظاهرة تتفق كلها فى حالة واحدة، عندما نكتشفها نسميها علتها.

ثانياً: **جدول الغياب** Table of Absence وفى هذه المرحلة الثانية يضع جدولاً لحالات غياب الظاهرة Negative Presence ويتخذ ظاهرة الحرارة مثالاً

فيتضمن الجدول حالات ترجع إلى ظواهر الجدول السابق ولاتوجد بينها الحرارة، وإذن فأى صفة توجد فى هذا الجدول وتوجد أيضاً فى الجدول الأول لاتكون صورة للحرارة، أى أن هذا الجدول يتضمن الصور التى لاترتبط بالحرارة، وإذن فالصور المرتبطة بالحرارة تغيب عنها، ومعنى ذلك أن الظاهرة هنا - وهى الحرارة - غير موجودة، ويسمى مل هذه الطريقة «بطريقة الإختلاف» Method of difference.

وفى المرحلة الثالثة يضع بيكون جدولا يسميه «جدول الدرجات» Table of degree ويقارن فيه بين الحالات التى تزداد فيها درجة الحرارة، ليرى هل هناك أى ظرف من الظروف يتغير طردياً أو عكسيا مع درجة الحرارة، وهذا هو ما يسمى عند مل «بطريقة التلازم فى التغير» Method of Concomitant Variations ثم يقارن الجداول الثلاث بعضها بالبعض الآخر ليصل إلى مايسميه بالقطاف الأول First Vintage لصورة الحرارة، وبذلك يكتشف فى هذا الجدول - الذى هو جدول التلازم عند مل- أن الحرارة نوع من الحركة، فإذا حضرت ظاهرة الحركة حضرت ظاهرة الحرارة، وإذا ارتفعت الأولى ارتفعت الثانية. فهناك إذن تلازم طردى بين الظاهرتين؛ وكذلك فإن كمية الحرارة الموجودة فى أى حالة من الحالات المشار إليها فى جدول الدرجات، تتناسب طرديا مع كمية الحركة الموجودة فيها.

هذه الجداول الثلاث التى وضعها بيكون لتكون أداته فى ميدان الكشف العلمى يطبقها على عدد كبير من الملاحظات والتجارب. ويلاحظ أنه قد تمسك بمبدأ الملاحظة والتجربة ورأى أن العلم لايمكن أن يتقدم إلا بجمع طائفة كبيرة من هذه الملاحظات والتجارب، ولكن العلم الحديث أثبت من ناحية أخرى أن عدداً كبيراً من الفروض العلمية القائمة على التخيل قبل الملاحظة والتجربة، كان لها تأثيرها الكبير على حركة التقدم العلمى، الأمر الذى لم يفطن إليه بيكون مما دفعه إلى عدم تقدير قيمة الفروض العلمية ومدى خصوبتها، ولعل السبب فى هذا أنه لم يستخدم «الإستدلال الرياضى» الذى كشف عنه ديكارت فى منهجه الجديد.

الفصل الثالث

توماس هوبز ١٥٨٨- ١٦٧٩
Thomas Hobbes

حياته وعصره:

يعد توماس هوبز خير ممثل للمدرسة الحسية الإنجليزية، وهو أعظم فلاسفة الإنجليز الذين ظهروا فى الفترة ما بين بيكون وجون لوك. تلقى هوبز العلم فى جامعة أكسفورد ثم التحق بخدمة أسرة وليم كافندش William Cavendich الأرستقراطية العريقة، للقيام بتربية أبنائها والإشراف على مصالحها الخاصة، فانتهز هذه الفرصة وأقبل فى نهم على مطالعة الكتب التى كانت تزخر بها مكتبة الأسرة.

وقد أهتم هوبز فى مطلع شبابه بدراسة الآداب الكلاسيكية، وترجم فى هذا الطور من حياته كتاب المؤرخ تيوسيدس، كما ترجم فى أخريات أيامه الإلياذة والأوديسة، ولم يمنعه عمله مع أسرة كافنديش من أن يصبح – فى نفس الوقت – سكرتيرا للفيلسوف فرنسيس بيكون فى السنوات الأخيرة من حياة هذا الفيلسوف. ولكن هوبز لم يكن قد أظهر ميلا إلى الفلسفة فى ذلك الوقت، بل كان لايزال منكبا على دراساته الكلاسيكية.

وعندما ناهز الأربعين من عمره، وقع له بطريق المصادفة كتاب هندسة أقليدس فأخذ يتابع قراءته فى اهتمام بالغ حتى أكمله، وقد أعجب هوبز بالكتاب أيما إعجاب، واقتنع عن يقين بأن الاستدلال الرياضى هو أعلى مراتب الاستدلال جميعاً، وأن الاستدلالات كلها يجب أن تكون ذات طابع رياضى. وقد دفعه هذا الموقف – فى هذه الفترة من حياته – إلى معالجة الموضوعات الرياضية غير أنه لم يوفق كثيرا فى هذا الميدان.

وتصادف أن حضر هوبز اجتماعاً لعلماء عصره ومفكريه، وكانت مشكلة

الإحساس، فأثارت المشكلة اهتمامه، وتصدى لمناقشتها فرأى أنه إذا كانت الأشياء جميعا ساكنة، أو إذا كانت تتحرك على وتيرة واحدة، فإنه لن يوجد أى شئ يختلف عن أى شئ آخر، وعلى ذلك فلن يتم أى إحساس.

وهكذا انتقل هوبز تدريجيا من الكلاسيكيات إلى الرياضيات ثم إلى ميدان الطبيعة المحسوسة والإدراك الحسى، ولاشك أن الحركات الطبيعية هى أول ما يستوقف النظر من ظواهر الطبيعة، وقد أرجع هوبز علل الأشياء إلى الحركات المختلفة، ورأى أن مهمة الفلسفة هى البحث فى العلاقات بين العلل ومعلولاتها، وقد أدى به هذا الاتجاه إلى الدخول فى ميدان الطبيعة والرياضة معاً، الأمر الذى ساعده على تكوين مذهبه المادى.

على أن اهتمام هوبز لم يكن قاصرا على هذا الإتجاه الفلسفى الطبيعى فحسب، بل لقد أسهم – نظرياً وعملياً – فى مجال السياسة، فعندما أجبر شارل الأول على دعوة البرلمان سنة ١٦٤٦ كتب هوبز «رسالة موجزة فى السياسة» أشار فيها إلى أن سلطة الملك واحدة لاتقبل التجزئة، وأن هذه السلطة تتضمن حق الملك المطلق فى إعلان الحرب وإقرار السلم وفرض الضرائب.

وعلى الرغم من أن هوبز لم يشر فى هذه الرسالة إلى مجريات الأمور فى عصره، إلا أن رجال البرلمان – وكانوا يقاومون سلطة الملك المطلقة – فهموا من هذه الرسالة أن هوبز قد اتخذ جانب التأييد لحقوق الملك شارل الأول ضد البرلمان.

فأوجس هوبز خيفة، وفر هارباً إلى فرنسا حتى لايعتقله البرلمان ويحاكمه، وظل مقيماً بها إلى سنة ١٦٥١، وفى خضم حياته فى باريس التقى بالأب مرسين Mersenne وبجاسندى Gassendi وكذلك اتصل بديكارت ولكنه اختلف معه فى الرأى.

وفى هذه الفترة القلقة من حياته فى باريس كتب هوبز مؤلفه العظيم «التنين» The Leviathan، وكان يحرره أثناء تجواله، وفى جيبه مذكرة وقلم، فإذا عنت له فكرة أخرج مذكرته وسجلها على الفور. ونجده فى هذا الكتاب

يؤيد جماعة الموالين للملك The Royalists . وهم الذين اتفقوا مع البيوريتان Puritans (المتطهرين) وقد كانوا فى موقف المنتصر فى ذلك الوقت. وكان لاتفاق الملكيين مع البيوريتان أثره الكبير فى حماية عائلات الأولين وثرواتهم من القتل والتبديد، وكان أسرة كافندش التى ترعى هوبز من بين هذه الأسر الموالية للملك، والتى آثرت الإتفاق الودى مع المتطهرين لحماية أفرادها وثرواتها من الضياع.

ظل هوبز مقيما فى باريس إلى هذا الوقت، وكان قد استبد به الحنين إلى الوطن، ولكنه خشى أن يضطهده الملك والمشايعون لأسرة استيوارت، وقد يبدو هذا الموقف غريباً منه لأنه كان من أشد المدافعين عن الملك والملكية المطلقة وإقامتها على أسس طبيعية، إلا أنه لم يكن منساقا فى هذا الاتجاه تحت إغراء أو عن نفاق، بل كان مستقل الرأى فقد رفض دعوة أسرة استيوارت فى الحق الإلهى للملك، أى رفض النظرية القائلة بأن الملك يحكم بتفويض إلهى، وأحل محلها نظرية جديدة تقول بأن الملك كغيره من الحكام يقوم حكمه على أسس طبيعية أى مستمدة من القانون الطبيعى، إذا لم يكن ثمة قانون مكتوب، وهو وإن كانت له سلطة مطلقة على رعيته إلا أن هذه السلطة ليس لها مصدر خارج عن حدود ماتعارف عليه البشر من تنظيمات فى نطاق العقل الإنسانى بحيث لاتحتاج إلى أى سند إلهى مجاوز للطبيعة.

وقد ظهرت نزعة هوبز الاستقلالية فى كتاباته السياسية وعلى الأخص فى «كتاب التنين»، وعندما نشر هذا الكتاب استطاع أن يعود إلى انجلترا ليجد نفسه فى خضم عهد جديد يتولى فيه أوليفر كرومويل Oliver Cromwell حكم البلاد. وكانت كتابات هوبز تيسر له الالتقاء مع كل من الطرفين المتنازعين، فهى بما تنطوى عليه من تأييد سافر لدعوى الملكية تمكنه من أن يظل صديقاً لشارل الثانى، وأيضا بما تتضمنه من معارضة للحق الإلهى للملك تمهد له سبيل الحظوة عند كرومويل. وحينما استقر المقام بهوبز فى لندن قابل الملك واستعاد مكانته لديه وأصبح أثيرا فى بلاطه وظل يكتب إلى آخر أيام حياته.

ويلاحظ من الناحية الأخلاقية أن هوبز كان ميالا إلى شرب الخمر إلى درجة الإدمان وكان هذا شائعا فى عصره، وتوفى سنة ١٦٧٩ .

المذهب المادى : Materialism

يعد هوبز من أعظم الفلاسفة الماديين فى العصر الحديث وكان يرى أن كل ماهو موجود فهو مادى ويرجع إلى الحركة Whatever exists is matter and whatever change motion وبهذا تكون نقطة البدء فى فلسفته مشابهة لموقف كل من كوبرنيقوس وجاليليو وهارفى مكتشف الدورة الذى يستخرج العلل من معلولاتها والمعلولات من عللها؛ والمنهج الأخير الذى يستخرج المعلولات من العلل منهج القياس deductive وهو يبدأ بالتعريفات المتميزة الوضوح، أما المنهج الذى يستخرج العلل من معلولاتها فهو منهج استقرائى inductive وشرطى، وهو ينطوى على قدر الاحتمال مادمنا لانستطيع التأكد من أن معلولا ما لاينتج عن علة أخرى من العلل غير تلك التى كشفنا عن ارتباطها به.

ولما كان كل معلول لابد وأن يرجع إلى علة وهذه العلة يجب أن تكون معلولة لعلة أخرى، فإنه لابد من أن تنتهى الضرورة إلى علة أولى لجميع الأشياء أى الله God.

ومع ذلك فإن الفكر الفلسفى – على رأى هوبز – لايستطيع أن يقدم لنا مساعدة جدية فى معرفة الله وصفاته وأفعاله بل يجب أن نتجه بأنظارنا إلى اللاهوت والدين والوحى ونبتعد عن الفلسفة، إذا أردنا أن ننجح فى بحث هذا الموضوع، ويجب أن نقبل ما يقدمه الدين من معرفة وذلك تحت إشراف الدولة وسلطتها، على أن يكون ذلك بمعزل عن النظر والعقل والفلسفة.

ويرى هوبز المادة والحركة هما المبدآن الأساسيان فى العالم، وهو يقيم مذهبه على هذين المبدأين بطريقة استدلالية، ولم يكن هوبز فى أصل تكوينه عالماً طبيعياً ولكنه قبل آراء الطبيعيين المعاصرين له.

أما أهمية مذهبه فهى ترجع إلى محاولته وضع نظرية عن العالم على أساس المادة والحركة، فالحقيقة الأساسية فى الوجود عنده هى المادة المتحركة، فالمادة هى الجوهر الأول وأما حركاتها فهى الشرط الجوهرى لتأسيس وجود الأشياء جميعا، وكذلك فإن عمليات الفكر إن هى إلا حركات فى المخ والقلب وأعضاء أخرى، والدولة كذلك والمجتمعات الإنسانية أيضاً إن هى إلا نوع من تأليفات مركبة، ولانستطيع تفسير أى حدث فى الكون إلا بإرجاعه إلى الحركة. ففلسفة هوبز المادية إذن فلسفة آلية استدلالية قائمة على الطبيعة والرياضيات، أما دراسته للإنسان فقد كانت تدخل فى نطاق النزعة الحسية التجريبية.

المعرفة عند هوبز:

يقوم مذهب هوبز فى المعرفة على افتراض أن الإحساس هو المصدر الوحيد لها، وقد بالغ هوبز فى موقفه الحسى مما أدى به إلى عدم الاكتفاء بإرجاع أى إدراك أو تصور عقلى إلى بداية حسية، بحيث يمكننا أن نلمس منذ البداية طابعة الحسى أثناء عملية الإدراك ، ثم يتجرد عنه الطابع الحسى ويصبح تصوراً أو معنى ذهنيا خالصاً (كما هو الحال عند أرسطو) بل على العكس من ذلك فقد ذكر هوبز أن أى تصور فى عقل الإنسان إن هو إلا ذرة حسية ذات طابع حسى ومصدرها الإحساس، أما الإحساس نفسه فإنه يأتى نتيجة للضغط الذى يحدثه الشئ الخارجى على العضو الحاس سواء بطريقة مباشرة كما هو الحال فى الذوق أو اللمس، أو بطريقة غير مباشرة كالبصر والسمع والشم (وفى هذه الحالة الأخيرة ينتقل الضغط عن طريق الوسط الهوائى، وهذه فكرة أرسطية نجدها فى المقالة الأولى من كتاب النفس لأرسطو حيث يرى أن أى إحساس فإنه يحتاج إلى متوسط أو وسطه ينتقل فيه) وهذا الضغط المتجه إلى عضو الحس فإنه يحتاج إلى متوسط أو وسط ينتقل فيه) وهذا الضغط المتجه إلى عضو الحس يكون بداية لحركة ميممة شطر المخ أو القلب، ويستجيب أى منهما – المخ أو القلب – لإحساس اللون أو الصوت أو الرائحة أو

للإحساس بالحرارة أو البرودة. وإذن فالإحساس ما هو إلا عملية من عمليات المخ المادية، تبدأ بمنبه أو مؤثر خارجي، وتنتهي باستجابة المخ أو القلب لها، أي أننا أمام عملية سيكلوجية، يرتبط فيها المؤثر (المنبه) بالاستجابة Stimilus-response.

ويفسر هوبز الإنفعالات أيضاً بأنها حركات جسمية سواء كانت خارجية أم داخلية، والتخيل عنده أيضا إحساس متقادم، والذاكرة مجموعة إحساسات قديمة ذابلة، أما تداعي المعاني فإنه يرجع إلى حركات مادية في المخ. وإذن فهو يفسر سائر نشاط الفكر بالحركة الآلية، وعلى هذا فإن هوبز يعتبر الأب الحقيقي للمدرسة السلوكية الحديثة في علم النفس، تلك المدرسة التي ترد المعرفة إلى نوع من الإستجابة للمؤثرات الخارجية، ويعد أيضاً من الدعاة الأوائل للنزعة التجريبية في العصر الحديث؛ وتبعه آخرون مثل هيوم ولوك سنة ١٧١٣ فقد اعتقد هؤلاء أيضا أن الفكر وظيفة من وظائف المخ وقالوا إنه خزانة تختزن فيها الأفكار كما يختزن الصراف النقود في البنك، واختزان الأفكار يهيئ للنفس القدرة على الإدراك الحسي وعلى اكتساب الحركة والحس. والعقل عندهم ذو طبيعة مادية لأن مركزه في الجسم، ومادام في الجسم فلابد له من مكان أو حيز، وإذن فهو مادي. ولقد تبع هؤلاء كل من هلباخ وفختر، أما الأخير - وكان من مفكري القرن التاسع عشر - فقد كان يرى أن الفكر نوع من الحركة أو من التغير في المادة، وأن له امتداد كالأشياء الخارجية تماما، وأن الإنسان نفسه يتكون نتيجة لعوامل بيئية بحتة، والمادة هي مركز الظواهر الطبيعية والعقلية. وقد عيّن فختر مواضع خاصة في المخ للعمليات العقلية؛ وقد توصل هو وزملاؤهخ من الماديين المحدثين إلى تعداد الأفكار التي يمكن للذهن الإنساني أن يسعها، فقال بعضهم: إن عدد ما يمكن للذهن أن يسعه من أفكار هو مائة ألف فكرة، وقال بعضهم: إن الأمر أكثر من هذا. وكأني بهم يتحدثون عن سعة إناء أو صندوق. وقد تبع هؤلاء مع شئ من التعديل أو برفج سنة ١٦٧١ م، وهكذا فإننا نرى مدرسة هوبز قد سارت على تعاليم واضحة تؤيد بها المادية والآلية.

الفصل الرابع

رني ديكارت

René Déscartes

(١٥٩٦ - ١٦٥٠)

ولد رنى ديكارت فى بلدة لاهى Lahye بمقاطعة تورين بفرنسا من أسرة متوسطة الحال على جانب من الثراء، وكان فى صغره ضعيف البنية ترتسم على وجهه أمارت الذكاء مما حدا بأسرته إلى أن تدخله فى سن الثامنة مدرسة لافليش التى كان قد أنشأها هنرى الرابع، وكان الأباء الجزويت (اليسوعيين) هم الذين يشرفون على التعليم فيها. وظل ديكارت فى هذه المدرسة زهاء ثمانى سنوات، ولكنه فى هذه الفترة من حياته أظهر عزوفاً شديداً عن دراسته الفلسفية لأنه رأى أنها مفعمه بالشكوك العريضة والاعتراضات المتعددة والمواقف المتناقضة التى يموج بها الفكر الفلسفى، فضلاً عمّا كان عالقاً بالفلسفة من فكر مدرسى قديم لازال يؤثر فى اتجاهاتها إلى اليوم، ولهذا فقد اتجه ديكارت إلى دراسة الرياضيات وأعجب بمنهجها وأقبل عليها حتى حذقها، وكان من عادته منذ صباه أن يستيقظ مبكراً لكى يدرس فى هدوء قبل أن يغادر فراشه، وهو يقول مفسراً ذلك: إن هذا الوقت هو أنسب الأوقات التى ينثال فيها الفكر على الذهن فى جلاء ووضوح.

غادر ديكارت مدرسة لافليش وهو فى السادسة والعشرين من عمره، وبعد أربع سنوات من مغادرته لهذه المدرسة تقدم لإمتحان إجازة الحقوق، ثم ما لبث أن استهوته الحياة الاجتماعية فى باريس بصخبها وضجيجها فانغمس فى تيارها بحذر، وسرعان ما أحس بأن هذا اللون من الحياة لايروق لمثقف مثله، ولهذا فقد آثر التطوع فى الجيوش الأجنبية خارج فرنسا لكى يدرس أحوال البلاد الأخرى ويشبع نهمه إلى العلم والثقافة، فالتحق بجيش موريس دى ناسو بهولاندا، وحدث أثناء إقامته فى هذه البلاد فى جيش هذا الأمير أن التقى

بطبيب يدعى إيزاك بكمان، فتباحث معه ديكارت فى علوم الطبيعة والرياضيات، ولقى لديه إيماناً بهما وشغفا بمتابعة الأبحاث فيهما فتعاونا فى بعض الأبحاث الطبيعية، وظلّ على هذا الحال إلى أن ترك جيش الأمير موريس سنة ١٦١٠ والتحق بخدمة جيوش الأمراء الألمان. وفى هذه السنة - وفى اليوم العاشر من نوفمبر بالذات - وكان الطقس شديد البرودة مما دعا ديكارت إلى الاعتكاف فى حجرته الدافئة، وإذا به يرى حلماً عجيباً، ولعله أدرك فى حلمه هذا منهجه الجديد الذى سيعرضه فى «**المقال عن المنهج**».

وفى سنة ١٦٢١م ترك الخدمة العسكرية نهائيا وأخذ يطوف فى أوربا زهاء سنتين ثم عاد ليبيع ما يمتلكه من ميراث لكى يجد ما يعول به نفسه خلال السنوات التى سيقضيها فيما بعد معتكفاً للدراسة والبحث فى ربوع هولاندا.

وقبل سفره إلى هذه البلاد ظل فى باريس لفترة إلى ١٦٢٩م حيث عكف على دراساته الفلسفية والرياضية والطبيعية، وقد اكتشف فى هذه الفترة «الهندسة التحليلية» أى تطبيق الجبر على الهندسة، وقبل ارتحاله إلى هولاندا - أى فى سنة ١٦٢٨م - تمكن ديكارت من أن يعرض آراءه الفلسفية فى مجلس خاص حضره الكردينال دى بيرك وكان أوغسطينى المذهب، فنال ديكارت إعجابه لمعارضة فلسفته لموقف القديس توما واقترابها من الأفلاطونية - الأوغسطينية.

ولم يلبث ديكارت أن توجه بعد هذا إلى هولاندا حيث استقر بها عشرين عاما، وكانت هذه البلاد فى ذلك الوقت من أصلح البلاد الأوربية التى يستطيع فيها المفكر الحر أن يعمل معتكفاً فى هدوء دون مضايقة من الزائرين أو اضطهاد محاكم التفتيش.

وفى هولاندا ذاعت شهرته كأعظم فيلسوف ورياضى أنتجه العصر، مما دعا الملكة كريستين ملكة السويد إلى استدعائه عام ١٦٤٩م لكى يعلمها الفلسفة، ولما كان من عادتها أن تستيقظ فى الساعة الخامسة صباحاً لتلقى الدروس، وكان الجو بارداً فى استكهولم، لذلك أصيب ديكارت بالتهاب رئوى وتوفى فى ١١ فبراير سنة ١٦٥٠.

مؤلفاته:

١- قواعد لإرشاد العقل سنة ١٦٣٠

٢- مقال عن المنهج سنة ١٦٣٧

٣- التأملات الفلسفية (فى جزءين) سنة ١٦٤١

٤- مبادئ الفلسفة سنة ١٦٤٤

٥- رسالة فى انفعالات النفس سنة ١٦٥٠

الفلسفة وموضوعها:

من أهم الكتب التى تعرض لتعريف الفلسفة وتحديد مجالها وبيان أقسامها كتاب «مبادئ الفلسفة»[1] الذى وضعه ديكارت بعد الحملة العنيفة التى وجهها إليه أنصار الفلسفة المدرسية (الاسكولائية)، وقد استهدف ديكارت من تأليفه لهذا الكتاب أن يضع مذهبه تحت أنظار الجمهور بلغة سهلة ميسرة، ومن ناحية أخرى أراد أن يهدم أسس الفلسفة المدرسية.

وقد ظهر الكتاب باللغة اللاتينية فى أمستردام فى العاشر من يوليو عام ١٦٤٤ ثم ترجمة إلى الفرنسية الأب بيكو، وراجع ديكارت هذه الترجمة وأجازها بباريس عام ١٦٤٧، وبعث ديكارت برسالة إلى المترجم أضيفت إلى الترجمة كمقدمة لها. وقد وجه ديكارت الكتاب إلى علماء السوربون لكى يدخلوه فى برامج دراستهم التى كانت تزخر بآراء المدرسيين فى ذلك الوقت، كما أنه أهداه إلى الأميرة اليزابيث كبرى بنات فردريك الخامس ملك بوهيميا.

ويشتمل الكتاب على أربعة أجزاء: الأول وعنوانه - «مبادئ المعرفة البشرية» وهو موجز للتأملات، والثانى وعنوانه - «مبادئ الأشياء المادية»، وعنوان الجزء الثالث - «وفى العالم المرئى»، أما الجزء الرابع فعنوانه - «فى الأرض».

---

(١) راجع الترجمة العربية للدكتور عثمان أمين عام ١٩٦٠ - وقد علق المترجم على الكتاب وقدم له بمقدمة مستفيضة.

ما الغاية من الفلسفة؟ يتساءل مؤلف الكتاب في مقدمته عن الغاية من الفلسفة، فيرى أنها دراسة الحكمة، والحكمة علم واحد كلى، وهى تفسير جامع للكون أو هى نظام شامل للبشرية، فهى ليست مجموعة معارف جزئية خاصة وإنما هى علم المبادئ العامة، ويدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان، ودعامتها الفكر المدرك لذاته، والمدرك للموجود الكامل مصدر كل وجود، والضامن لكل حقيقة أى الله. وليست الفلسفة فى حقيقة أمرها مبحثًا نظريًا خالصاً في الوجود أو المعرفة بل هى نظر وعمل، ولايمكن أن يقوم العمل إلا على أساس من النظر، ومن ثم فإن الفلسفة لايجب أن تبتعد عن الحياة العامة كفلسفة المدرسيين بل يجب أن يستفيد منها الإنسان لإصلاح أخلاقه وهداية حياته إذ أنها ترشده إلى الخير الأسمى فيصبح سيداً ومسيطراً على الطبيعة وعلى الموجودات الأخرى، هذا فضلاً عن سمو النظر الفلسفى وشرف مرتبته. يقول ديكارت «إن كلمة فلسفة تعنى دراسة الحكمة، ولسنا نعنى الحكمة مجرد الفطنة أو المهارة فى الأعمال فحسب، بل هى معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته، بالإضافة إلى تدبير أموره وصيانة صحته واستكشاف الفنون جميعاً، ولكى تكون هذه المعرفة كما وصفناها، فمن الضرورى أن تكون مستنبطة من العلل الأولى[1]، بحيث يلزم لاكتسابها (وهذا ما يسمى حقيقة بالتفلسف) أن نبدأ بالفحص عن هذه العلل، أى بالفحص عن المبادئ» .

ويتساءل ديكارت عن الشروط الواجب توافرها في هذه المبادئ أى العلل الأولى التى هى مطلب الفلاسفة؟ فيرى أنها تتلخص فى شرطين:

أولهما: أن تكون هذه المبادئ واضحة وبديهية بحيث لايشك الذهن فى حقيقتها متى أمعن النظر فيها.

وثانيهما: أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى، فلاتتم تلك المعرفة بدونها، ولكنها من ناحية أخرى يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء.

---

(١) هذ النص من ترجمة الاستاذ يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٦٠.

ومن ثم فالفلسفة ذات منهج استنباطي يقوم على ربط المعاني، ومعيارها الوضوح والجلاء وهي المعرفة الكاملة المستنبطة من العلل الأولى، وهي أيضاً الحكمة أي معرفة الحقيقة بواسطة عللها الأولى؛ وكما أنها ذات نفع عملي للإنسان من حيث أنها تمكنه من السيطرة على الطبيعة، فهي بالإضافة إلى هذا غذاء للنفس الإنسانية وهي خيرها الأعظم، وهي أسمى موضوع للنور الفطري وتتميز المعرفة الفلسفية على غيرها من ضروب المعارف الأخرى التي نستقيها من محادثة الناس أو مطالعة الكتب أو معطيات التجربة الحسية أو المعاني الرياضية البينة بذاتها والتي لاتحتاج إلى تأمل[1] .

فما هي إذن أقسام الفلسفة وفروعها؟

يمهد ديكارت لتصنيفه للعلوم باستعراض لما ينبغي اتباعه للإستزادة من المعرفة على وجه العموم، فيذهب إلى أن الإنسان الذي لايملك سوى المعرفة العادية الناقصة التي يمكن تحصليها بالوسائل الأربع السابق ذكرها، يتعين عليه أن يؤلف لنفسه أولاً مذهباً أخلاقياً لتنظيم أعماله في الحياة، ثم يتجه بعد هذا إلى دراسة المنطق –ولايقصد بهذا منطق المدرسيين، بل المنطق الذي يعلم المرء توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التي يجهلها، ويستطيع التدرب على ممارسة قواعده بحل مسائل بسيطة كمسائل الرياضيات، فإذا ما اكتسب عادة الإهتداء إلى الحقيقة وجب عليه الإقبال على الفلسفة الحقة، والميتافيزيقا جزؤها الأول وهي تشتمل على مبادئ المعرفة التي منها تفسير أهم صفات الله وروحانية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا. أما جزؤها الثاني وهو الفيزيقا التي تنطوي على سائر العلوم الأخرى، فإنه يبحث فيها عن ماهية الكون بأسره بعد أن يكون قد وجد المبادئ الحقة للماديات. ثم يبحث على وجه الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام ولاسيما عن طبيعة الإنسان حتى يتسنى له استكشاف سائر العلوم النافعة له، وهي ترجع إلى ثلاثة علوم رئيسية متفرعة من الفيزيقا وهي الطب والميكانيكا والأخلاق.

---

(١) راجع الترجمة العربية لكتاب المبادئ للدكتور عثمان أمين، المقدمة ص ٤٦ وما بعدها.

والأخلاق هى آخر مراتب الحكمة وأرفعها، يقول ديكارت بهذا الصدد: «فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذرها الميتافيزيقا، وجذوعها الفيزيقا، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسية هى: الطب والميكانيكا والأخلاق، وأعنى الأخلاق الأرفع والأكمل، التى لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[1].

فكأن ديكارت يصنف العلوم الفلسفية بأن يجعل الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا أصلاً أولياً ومقدمة لاغنى عنها لسائر العلوم، وهى تبحث فى الوجود الإلهى وصفاته وفى المبادئ الأولية لمعرفتنا، ثم يفرع العلم الطبيعى أو الفيزيقا من الفلسفة الأولى كما ينبثق الجذع من جذور الشجرة، ويتناول هذا العلم بحث مشكلات العلم والإنسان، وهو يتفرغ إلى ثلاث علوم رئيسية ترجع إليها سائر العلوم الأخرى، وهذه العلوم الثلاثة هى: الطب والميكانيكا والأخلاق.

ويعتبر هذا التصنيف الديكارتى المبسط للعلوم أفضل وأكثر إيجازاً من تصنيف بيكون لعلوم الفلسفة، ولكن الروح التى سادت تصنيف بيكون، أو الأسلوب الذى استخدمه فى هذا التصنيف نجده أيضا عند ديكارت. ذلك أن الفكرة الموجهة عند كل منهما هى أن العلوم إنما تنشأ لخدمة الإنسان وتحقيق منفعته الرئيسية وسيطرته على الطبيعة حتى يستكمل رفاهيته وتتحقق سعادته.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن تصنيف العلوم عند ديكارت إنما يسير من البسيط إلى المعقد، فالأخلاق - وهى نهاية العلوم - تعتبر من أكثر العلوم تعقيدا واعتماداً على العلوم السابقة عليها.

شروط التفلسف الصحيح:

وأخيراً فإننا نرى ديكارت يستعرض فى آخر قاعدة من قواعد الجزء الأول

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠، ٧١.

من مبادئ الفلسفة الشروط التى ينبغى مراعاتها فى التفلسف الصحيح فيقول: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية وللبحث عن جميع الحقائق التى فى مقدورنا معرفتها، وجب علينا أن نتخلص أولاً من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على إطراح جميع الآراء التى سلمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغى أيضا أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وأن لانصدق منها إلا التصورات التى ندركها فى وضوح وتميز، وبهذه الطريقة نعرف أولا أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هى التفكير، ونعرف فى الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه. وبعد أن ننظر فى صفاته، نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً أى أنه هو علتها، وبالإضافة إلى المعانى التى لدينا عن الله وعن فكرنا، نجد أيضا فى أنفسنا معرفة بقضايا كثيرة هى صحيحة على الدوام، مثل القضية التى تذهب إلى أن العدم لايمكن أن يكون علة لأى شئ الخ ... وسنكتشف أيضًا فكرة طبيعية جسمانية وممتدة يمكن أن تتحرك وان تنقسم الخ ... ونجد أحاسيس تؤثر فينا مثل الألم والألوان الخ ... فإذا قارنا بين ما تعلمناه حين فحصنا عن هذه الأشياء بترتيب، وبين أفكارنا عنها قبل أن نقوم بذلك الفحص، اكتسبنا عادة تحصيل تصورات واضحة ومتميزة عن كل ما نحن قادرون على معرفته، ويبدو لى أن هذه القواعد القليلة تشتمل على أعم مبادئ المعرفة الإنسانية وأهمها.»[1].

ويستطرد ديكارت فى القاعدة التالية[1] موجهاً النظر إلى أنه يجب أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، مؤداها أن ما أنزله الله وهو اليقين المطلق فلا يجب أن يخالف العقل ما جاء به الوحى والتنزيل، أما الأمور التى لم ترد فى التنزيل، فإن الفيلسوف يجب ألا يسلم بشئ منها دون تحقيق، كما عليه ألا يركن إلى الثقة فى الحواس.

هذه إذن نظرة مجملة لما انطوى عليه كتاب «المبادئ» من تعريف

(١) المرجع السابق، القاعدة رقم ٧٥.

بموضوع الفلسفة وأقسامها وشروط التفلسف الصحيح، منها يتضح لنا أن ديكارت قد التزم منهجا معينا فى بحثه عن الحقيقة، فما هى طبيعة هذا المنهج؟

المنهج الديكارتى :

كان ديكارت – كما رأينا – مؤمنا بأن الفكر الفلسفى فى حاجة ملحة إلى منهج جديد يطهره من رواسب الفلسفة المدرسية، ويوجهه إلى البحث المتحرر من أسر الفكر القديم والوسيط، ويرشده إلى أسلم الطرق وأقومها للبحث عن الحقيقة فى سائر الميادين، ولذلك فهو يرى أنه لكى نحصل على الحقيقة ينبغى أن يتخلص الإنسان دفعة واحدة من جميع الآراء التى سبق أن تلقاها فى فترات حياته السابقة، ثم يبدأ من جديد ومن الأساس فى بناء جميع نظمه ومعارفه.

وليس هناك من شك فى أن هذا الإتجاه المنهجى هو نفس الإتجاه الذى وجد عند بيكون فقد رأينا كيف أن بيكون وقد تأثر بتقدم العلوم فى عصره يعرض لنا محاولة أولية لبناء منهج علمى فلسفى جديد أو منطق جديد يحل محل المنطق الأرسطى القديم. والحق أن العصر إبان القرن السابع عشر كان يشكل مرحلة الميلاد للمنهج الجديد، وبلورة سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية التى أعلنت الثورة على الفكر المدرسى ومنطقة العقيم.

كان ديكارت يرى أن الشعور بضرورة المنهج هو أول خطوة فى طريق التفلسف الصحيح، وذلك حتى يتمكن الفكر من السير المنظم فى بحثه عن الحقيقة فتنتفى معالم الفوضى الفكرية ويمتنع التخبط الذى يكون دائما نتيجة متوقعة للسير على غير هدى أو بدون اتباع نظام معين.

أما الخطوة الثانية فى طريق التفلسف فهى الكشف عن هذا المنهج وتطبيقة فى مجالى النظر والعمل. وليس هذا المنهج – فى نظر ديكارت – سوى قواعد

---

(١) المرجع السابق، القاعدة رقم ٧٦.

إذا اتبعها الإنسان أمن من الوقوع فى الخطأ واستطاع أن يصل إلى اليقين[١] بأيسر السبل وكذلك إلى زيادة معارفه.

ومادامت الحكمة واحدة – إذ العلوم كلها متآزرة حيث أنها تنسب جميعاً إلى العقل السليم[٢] فلن يكون هناك سوى علم يقينى واحد، ومنهج يقينى واحد لبلوغ الحق فى سائر الأمور.

فما طبيعة هذا العلم؟ إن العلم الحق هو العلم اليقينى القائم على البداهة، وليس من شك فى أن نموذج البداهة واليقين إنما يتمثل فى العلم الرياضى فمعانيه تتميز بالبداهة والبساطة وكمال الترتيب والترابط.

فإذا أردنا أن نختار منهجاً يوصلنا إلى اليقين فلن يكون هذا شيئاً غير منهج الرياضيات، لأنه منهج طبيعي للفكر من حيث أن المعانى الرياضية البسيطة مشتقة من العقل نفسه. ولا يقصد ديكارت من وراء هذا أن نتعلم الرياضيات لذاتها، بل أن نستخدمها كوسيلة لتدريب الذهن على النظر الحق. فليست الرياضيات إذن هى المنهج الذى ينشده ديكارت بل إنها ثمرة هذا المنهج، ونحن إنما نطلب إلى العقل أن يبنى معارفه على النسق الرياضى.

ومن ثم فإن المنهج المطلوب لاينحصر تطبيقه على العلم الرياضى وحده بل هو منهج عام يمكن تطبيقه على العلوم جميعا.

وإذا كان النسق الرياضى هو معيار الحقيقة واليقين لما ينطوى عليه من البداهة والترتيب فكيف يتسنى لنا الوصول إليه والكشف عنه؟

يجب التمهيد لذلك بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات، والأفكار المشهورة وشهادة الحس وأساليب الأقيسة القديمة، وقد سلك ديكارت نفس

---

(١) «قواعد لإرشاد العقل» Regulae ad Dirctionem Ingeii القاعدة الرابعة – مؤلفات ديكارت ، الناشر آدم وتانرى من ص ٢٧١ إلى ص ٢٧٣.

(٢) «ليست العلوم جميعاً شيئا غير العقل البشرى الذى يبقى كما هو دائما وبعينه مهما تنوعت الموضوعات التى يبحثها، دون أن يغير ذلك الأختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التى تلقى على الأشياء نورها» المرجع السابق (القاعدة الأولى)».

الطريق الذى سلكه فرنسيس بيكون من قبل فى كتابه «المنطق الجديد» من حيث اتجاه كل منهما إلى تطهير الذهن من المعارف السابقة ورواسب الفلسفة المدرسية حتى يمكن إقامة صرح المعرفة على أسس جديدة وليس استنادا إلى آراء القدماء الموروثة.

الحدس والاستنباط :

وبعد أن يطرح المرء معارفه السابقة الغامضة المضطربة يعكف على دراسة علمى الحساب والهندسة - والناس جميعاً يشهدون بما يتصفان به من اليقين ورجاحة الأحكام - فيحلل أساليبهما، وسيكشف له هذا التحليل أن جميع الأفعال الذهنية المستخدمة فى هذين العلمين عبارة عن فعلين هما الحدس والاستنباط.

والحدس هو الرؤيا العقلية المباشرة التى بها تدرك الأفكار والمعانى المتميزة، ويعلم كل منا عن طريقها أنه موجود لأنه كائن يفكر؛ وكذلك ندرك بالحدس الخواص الطبيعية المجردة التى يسميها ديكارت بالطبائع البسيطة Les natures simples، أما الإستنباط فهو عبارة عن سلسلة حدوس متعاقبة أو هو فعل ذهنى نستخلص بواسطته من شئ لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه.

ويدلل ديكارت على ضرورة الحدس كمصدر أول للمعرفة استناداً إلى ما تتطلبة هذه المعرفة من جلاء ووضوح لايتوفران إلا فى قضايا معينة من بديهيات الهندسة. أما ماندركه بالحس فإنه لايرقى إلى مرتبة الجلاء والوضوح، لذا فإن الحس لايمكن أن يصلح كمصدر أول للمعرفة، فيبقى القول إذن بأن الحدس هو المصدر الأول لسائر معارفنا. وعلى هذا فديكارت يعد من أتباع المدرسة العقلية الحدسية، وقد جعل من النمط الرياضى - أى من البرهان الهندسى - أسلوبا يحتذى فى سائر ضروب المعرفة الأخرى، وأراد أن يطبق شروطه على العلوم جميعا. وليس البرهان الهندسى - فى حقيقة الأمر - سوى مجموع خطوات كل خطوة منها تعتبر موضوعاً لحدس جزئى بذاته، ثم تنتظم هذه الحدس فيما بينها برباط منطقى لكى يتألف منها هذا البرهان أو ما أسميناه بالاستنباط.

قواعد المنهج :

وبعد أن اكتشف ديكارت كيفية عمل الذهن حين يفكر تفكيرا رياضيا وكيف أنه يستند إلى فعلين أساسين هما الحدس والإستنباط، نراه يتجه إلى وضع «قواعد المنهج» معتمدا على هذين الفعلين.

وكان ديكارت قد أحصى هذه القواعد وعدتها إحدى وعشرين فى كتابه «**قواعد لإرشاد العقل**»[1] ورأى أنها كفيلة بإرشاد العقل فى بحثه عن الحقيقة، وقد بعث ديكارت بهذا الكتاب فى نسخته الخطية اللاتينية إلى أصدقائه واطلع عليه ليبنتز ولوك، وكان له تأثير كبير عليهما وعلى فلاسفة آخرين.

ولكنه فى كتاب «**المقال عن المنهج**»[2] يختصر هذه القواعد ويحصرها فى أربع فحسب.

وذلك على النحو التالى:

القاعدة الأولى: (قاعدة الجلاء والوضوح)

«أن لاأقبل أى شئ على الإطلاق على أنه حق مالم أدرك فى وضوح أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب التسرع فى إصدار الحكم واستباق الأحكام، وألا أقبل من هذه الأحكام سوى ما يعرض لعقلى منها فى جلاء ووضوح بحيث يمتنع معهما أى شك فيها». وتعنى هذه القاعدة أنه يتعين رفض آراء المدارس، وسائر الآراء السابقة، وعدم إصدار أحكام متعجلة، والركون فقط إلى سلطة العقل الذى يستخدم النور الفطرى أو الحدس العقلى لإدراك موضوعاته، وهى الأفكار الجلية الواضحة من

---

(١) يقول ديكارت: «إن جميع الأفعال الذهنية التى نستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الوقوع فى الخطأ إنما ترجع إلى فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط»، المرجع السابق (القاعدة الرابعة).

(٢) راجع الترجمة العربية لهذا الكتاب والتعليقات المستفيضة على فقراتها للأستاذ محمود الخضيرى.

حيث أن معيار الصدق أو الكذب بالنسبة لأى قضية هو مدى وضوحها أو غموضها في أذهاننا.

القاعدة الثانية : (قاعدة التحليل)

«أن أقسم كل مشكلة أفحصها إلى أجزاء صغيرة ما وسعنى التقسيم وحسبما تحتمل، وذلك حتى يمكن حلها على خير وجه.» تشير هذه القاعدة إلى ضرورة الرجوع إلى المعانى البسيطة، أى الانتقال من المركب إلى البسيط؛ فنحن نحلل المشكلة إلى عناصرها البسيطة التى لايمكن أن تنحل بدورها إلى ماهو أبسط منها، وذلك إلى أن نصل إلى «الطبائع البسيطة» للأشياء.

القاعدة الثالثة: (قاعدة التركيب)

«أن أرتب أفكارى، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها من حيث الفهم، حتى أتمكن من الارتقاء تدريجياً إلى معرفة الموضوعات الأكثر تركيباً، فارضاً نوعاً من النظام حتى بين تلك الموضوعات التى لايوجد بينها أى تتالى طبيعى».

وبمقتضى هذه القاعدة يتعين اتخاذ طريق معاكس للطريق الذى قطعناه فى القاعدة الثانية، فنسير من البسيط إلى المعقد، وهذا نوع من الاختبار لصحة التحليل. وبواسطة هذه القاعدة نكتشف الترتيب العقلى المنطقى بين الأشياء وما يصل بينها من ارتباطات.

القاعدة الرابعة: (قاعدة التحقيق)

«أن أقوم بصدد كل مسألة بإحصاءات شاملة، واستعراض عالم لها حتى أكون على يقين من أنى لم أغفل شيئا منها».

هذه القاعدة تمكننا من التحقق من صدق النتائج التى توصلنا إليها، وذلك عن طريق إحصاء جزئيات المشكلة التى نحن بصددها، لكى نتأكد من أننا لم نهمل شيئاً منها نتيجة لتأثير الذاكرة، والإحصاء الذى نستخدمه هو نوع من الاستقراء الذى يعد استنباطاً ينتهى إلى حدوس،

وهو أيضاً أسلوب أو طريقة لتجميع الحدوس المبعثرة فى سياق ترتيب عقلى محكم.

ومما لاشك فيه أن هذه القواعد هى نفسها قواعد الذهن المستقيم، التى يرى ديكارت أنها كفيلة بإقامة العلم، وهو يبدؤها ببيان أسلوب إدراكنا لموضوعات المعرفة البسيطة، ثم يعرض بعد ذلك لطريقة تحليل هذه الموضوعات بعد أن تأسست عن طريق الحدس؛ ثم ينتقل فى خطوة ثالثة إلى استخدام الطريقة التركيبية، وينتهى أخيرا إلى القيام باستعراض إحصائى عام للتأكيد من صحة النتائج.

ويجب الإشارة إلى أن المنهج فى سيره الحثيث للكشف عن المجهول وللوصول إلى حلول للمشكلات التى يعرض لها، إنما يتوخى الوصول إلى المطلق أى ذلك الذى لاتترتب معرفته على أى شئ آخر، وهذه هى الأصول البسيطة التى ذكرناها، وأما النسبى فهو عكس المطلق، وتكون معرفته مشروطة دائماً بشروط.

وإذا كانت خطوات المنهج هى التى نهتدئ بها فى سعينا الحثيث من أجل الحصول على معرفة يقينية للأشياء، فإنها لايمكن أن تكون ذات فاعلية إلا إذا خلصنا الذهن من شوائب الحسيات وأصبح قادراً على تركيز الانتباه لكى يدرك الأفكار بجلاء ووضوح.

والواقع أن قواعد المنهج الأربعة إن هى إلا الخطوات التى يترسمها الذهن فى حل أى مسألة هندسية، فنحن نضع أولا صيغة المطلوب، ثم نقيم الفروض ونشرع فى البرهان على صحة المطلوب. أى أننا نستخدم الطريقة التحليلية أولا ثم الطريقة التركيبية ثانياً حتى نصل إلى المطلوب، ثم نعود فنراجع خطوات المسألة للتأكد من صحة سير البرهان.

هذه إذن هى قواعد المنهج العام الذى استخدمه ديكارت، والذى استطاع بواسطته أن يهتدى إلى العلل والمبادئ الأولى للأشياء، الأمر الذى ساعده على إقامة دعائم الميتافيزيقا وتحديد مراتبها اليقينية وهى: وجود النفس ووجود الله ثم وجود العالم.

الأفكار الفطرية:

ولما كانت الأفكار الجلية الواضحة التي تقوم عليها معارفنا لايمكن إدراكها مباشرة عن طريق الحس، لهذا فيجب أن يكون لها مصدر غريزى أو فطرى فى النفس. وهذه **الأفكار الفطرية** أو الغريزية ليست شبيهة بما تتذكره النفس مماسبق لها أن عاينته فى حياة سماوية سابقة أى فى «عالم المثل الإلهى» كما يقول أفلاطون، ليست هذه ذكريات على الطريقة الأفلاطونية بل هى استعدادات فى النفس، فلا يولد الطفل وهو حاصل على هذه الأفكار بل يكون حاصلاً فقط على استعداد خاص يسمح له باكتساب هذه الأفكار والحصول عليها، وهذه الأفكار الفطرية ليست كالأفكار الحادثة أو الإتفاقية وهى التى نكتسبها عن طريق الحس مثل رؤيتنا للشمس وإحساسنا بالحرارة؛ وليست أيضا كالأفكار المصطنعة التى ترجع إلى الخيال أو الوهم مثل تخيل فرس ذى جناحين أى حيوان نصفه فرس ونصفه الآخر إنسان، وهذه الأفكار الخيالية تستمد عناصرها من أفكار الطائفة الأولى فنتخيل تركيبها على الصورة التى خلقها خيالنا عليها. ولايحصر ديكارت هذه الأفكار الفطرية التى يشير إليها، ولكننا نستخلص من جملة أقواله أن هذه الأفكار الفطرية تتضمن أشياء **كبديهيات الهندسة وقوانين الفكر الأساسية** وغيرها من القضايا التى يصفها ديكارت بأنها **بينة بذاتها**، مثل النظرية التى تقول بأن **العلة يجب أن يكون فيها من الحقيقة على الأقل مثل ما يتضمنه المعلول من الحقيقة** وكذلك **شعور الفرد اليقينى بوجوده الخاص**. ولا يدعى ديكارت أن جميع الناس أو بعضهم يعرفون بعض هذه الأفكار الفطرية التى يقيم عليها فلسفته، ولكنه يرى أنه لكى نثبت أنها فطرية يكفى أن نجعلها موضع اختيار عقلى دقيق ومحايد حتى نتأكد من صحتها عن طريق الحدس.

مشكلة الخطأ :

أما الخطأ فإن ديكارت يرى أنه ينجم بتأثير من الإرادة فإن الفكرة فى حد ذاتها لايمكن أن تكون صوابا أو خطأ إلا بعد أن تكون موضوع حكم؛ ونحن إذا أقمنا أحكامنا على أساس ما يثبت وضوحه وجلاؤه بالحدس أو البرهان،

فإننا حينئذ لن نقع فى أى خطأ أبداً، وعلى العكس من ذلك إذا كنا مسيرين بالانفعالات والأحكام السابقة والأفكار الغامضة، فإننا بذلك نسمح لإرادتنا بأن تنساق وراء هذه المضللات؛ وسنصدر أحكامنا على هذا الحال دون أن نتأكد من صحتها، ومن ثم نقع فى الخطأ. فمصدر الخطأ إذن عنده هو تأثير الانفعالات النفسية والأحكام المبتسرة والأحكام الغامضة[1]. تأثير كل ذلك فى الإرادة التى تبرم الحكم أخيراً. وحينما تتأثر الإرادة بهذه الأشياء التى جاءتنا عن غير طريقة الحدس، فإنها تصدر أحكاما خاطئة. فيجب إذن أن يكون حكمنا بالصواب أو الخطأ منصباً على أسلوب إدراكنا للأشياء التى هى موضوعات المعرفة وليس على الأشياء ذاتها.

الميتافيزيقا وموضوعاتها

على الرغم من أن ديكارت قد تعرض لبعض المسائل المتيافيزيقة فى كتاب «المقال عن المنهج» وكذلك فى الباب الأول من كتاب «مبادئ الفلسفة»، إلا أنه قد خصص كتاب «التأملات» لإيضاح مذهبه الميتافيزيقى بأسلوب متعمق.

وقد أشرنا إلى أن الفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا، وهى معرفة العلل والمبادئ الأولى للأشياء؛ وليست الميتافيزيقا الديكارتية سوى هذه المبادئ والعلل نفسها، ومن هذه المبادئ نستطيع استنباط الموجودات.

يقول ديكارت «رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول، واستنبطت منه

(١) راجع كتاب «مبادئ الفلسفة» لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين من ص ١٧٠-١٧٨.

القاعدة رقم ٧٠ «فى أننا نستطيع أن نحكم بوجهين على الأشياء المحسوسة: بأحدهما نقع فى الخطأ وبالآخر نتجنبه».

القاعدة رقم ٧١ «فى أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا هى الأحكام المبتسرة التى أتخذناها فى مقتبل عمرنا.»

القاعدة رقم ٧٢ «فى أن العلة الثانية لأخطائنا هى أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المبتسرة».

القاعدة رقم ٧٣ «فى أن العلة الرابعة لأخطائنا أننا نربط أفكارنا بألفاظ لاتعبر عنها تعبيرا دقيقاً.»

المبادئ التالية، أن هنالك إلهاً هو خالق كل مافى العالم، ولما كان هو مصدر كل حقيقة، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى نتصورها تصوراً واضحاً جدا ومتميزا جداً، تلك هى المبادئ التى اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أى أن هناك أجساماً ممتدة طولاً وعرضاً وارتفاعاً، وأن لها أشكالا تتحرك على صور مختلفة»[1].

هذه هى خلاصة الميتافيزيقا الديكارتية، وسنرى كيف أنها تختلف اختلافاً جوهريا عن الميتافيزيقا الأرسطية والمدرسية التى تدرس الموجود أو الموضوع بينما تهتم ميتافيزيقا ديكارت بالذات العارفة أكثر من اهتمامها بالموضوع، وهى أكثر العلوم يقينا، والحدس والاستنباط هو طريق الذهن فى طلبها، أما المنهج المطبق فيها فهو المنهج الرياضى كما ذكرنا، بل إن قضاياها أكثر يقيناً من القضايا الرياضية لأنها تعتمد على النور الفطرى للعقل السليم، وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وهذه البداهة العقلية هى معيار اليقين والعلامة المميزة للمعرفة الصحيحة الصادقة عند الفيلسوف.

كيف إذن يستخدم ديكارت منهجه للكشف عن مبادئ الميتافيزيقا؟

سنرى أن مسار المنهج يبدأ من إثبات وجود الذات المفكرة أى الجوهر النفسى، ثم ينتقل منها إلى إثبات وجود الجوهر الإلهى، وينتهى إلى إثبات وجود الجوهر المادى أى العالم الخارجى.

الشك المنهجي والكوجيتو

١ - الشك المنهجي:

إن وضع المنهج عند ديكارت لم يكن سوى خطوة أولية فحسب، ذلك لأنه كان يطمح فى أن يكتشف عن طريقه كيفية الوصول إلى معرفة الموجودات معرفة يقينية، وليس معنى هذا أن الموقف الديكارتى يتنكر لكل

---

(١) هاملان، «مذهب ديكارت» ص ٢٠، راجع «التأملات»، الترجمة العربية للدكتور عثمان أمين ص ٨.

ماتلقاه من علوم ومعارف في مدرسة لافليش، واعتبارها معارف مزيفة وغير صحيحة، ولكنه وقد تهيأ له اكتشاف منهج جديد للمعرفة، أراد أن يختبر صحة هذا المنهج، وأن يستغله في مجال المعرفة، وذلك بأن يبدأ منذ البداية، أى أن يفترض أن ذهنه صفحة ناصحة البياض لا أثر فيها لأى نوع من التحصيل المعرفى أى الآراء السابقة، وهذه مرحلة تطهيرية يبدأ الذهن بعدها في إقامة معارفه على أساس من الحدس والاستنباط.

ونجد تسجيلا لتجربة ديكارت الأولية فى هذا الميدان، فى التأمل الأول من تأملاته الميتافيزيقية حيث يشير إلى الضرورة المنهجية التى تقضى باستخدام أسلوب الشك كتمهيد للفلسفة، وتدفعه إلى الشك فى شهادة الحس وفى موضوعات الإحساس أى موجودات العالم المادى، تلك التى لم نسلم بوجودها إلا اقتضاء لدواعى العمل فحسب وليس عن اقتناع قائم على النظر العقلى الفلسفي. ومعنى هذا أنه يرفض ابتداء سائر ألوان المعرفة التى لا تصدر عن حدس عقلى أى عن الذات العارفة، مع قبوله لواقع الأشياء على أساس نفعها العملى، وهذا يعنى أن ثمت انفصالا بين الفكر والواقع وأنهما يشكلان دائرتين متخارجتين.

فقد بدأ ديكارت بالشك فى كل مايمكن أن يتطرق إليه الشك، وذلك لكى يكتشف ما يبقى بعد ذلك وما يكون موضع يقينه المطلق، بحيث أنه لوشك فيه فإن هذا الشك يكون دليلاً على إثبات وجوده، فوجد أن الحس كثيراً ما يخدعنا فلا يجب إذن الوثوق به. وقد تذكر بهذا الصدد أنه أحيانا ما كان يحلم بالليل بأنه جالس إلى جوار المدفأة بينما يكون فى الواقع مستلقيا فى سريره حينذاك، وقد استنتج ديكارت من هذا المثل الذى ساقه من حلمه، أنه ربما كان حاله الآن وهو يشك ويصل إلى ما يكون موضوع يقين مطلق – لأنه حين يشك فيه يثبت وجوده – ربما كان حاله كما كان يحلم وهو نائم، ويكون إذن فى حال غير تلك التى يفترض أنه عليها، أى يكون فى حال غير حال اليقظة مع أنه يتوهم أنه متيقظ. كيف السبيل إذن إلى معرفة يقينية نتأكد

من صحتها سواء في حال النوم أو في حال اليقظة؟ إن الشيء الوحيد الذي تستمر صحته وصدقه في كلا الحالين أي أثناء النوم واليقظة، هي الرياضيات، فإن ٢ + ٣ = ٥ تصدق دائماً وفي كل الأوقات. وإذن فالأبحاث الرياضية يجب أن تكون صادقة دائماً. وقد يتصور البعض أن التكوين الرياضي الأول لديكارت يمكن أن ينتهي به إلى هذا الموقف أي إلى إقامة المعرفة على أسس رياضية، ولكننا لانلبث أن نراه يتجاوز هذا الموقف مفترضا أنه ربما كان هناك «شيطان ماكر خبيث يخدعني ويريني الحق باطلاً والباطل حقًا»، فضلاً عن أن الرياضيات إنما تتسم بضرورة ذاتية داخلية وليست واقعية، بمعنى أنها توقف سير الذهن وتجعله يدور مع أفكاره الذاتية؛ ومن ثم فلن يكن له أي اتصال أو تطابق مع الواقع؛ ومعنى هذا أن الرياضيات قد احتوتها أيضا موجة الشك الديكارتية.

الكوجيتو Cogito Ergo Sum (اثبات وجود الذات المفكرة)

وإذن فقد أفضى به سير المنهج إلى الشك في شهادة الحس، وفي ذاكرته، وفي أفكاره العادية، وفي هذا العالم الخارجي، وحتى في صحة الرياضيات، ولكنه وجد في النهاية جزيرة في هذا المحيط الشكي، يستطيع أن يلوذ بها وأن يتمسك بها كقاعدة لإعادة بناء العالم، وهذا الشيء الذي لا يستطيع أن يشك فيه هو وجوده الخاص، وهو الذي تتكشف له حقيقته في ضرب من اليقين المطلق وذلك حتى في أعنف حالات الشك.

فكيف استطاع ديكارت أن يثبت هذا الوجود الخاص؟

إن القضية (أنا أفكر فأنا موجود/الكوجيتو) تعني أنه مادام المرء يشعر بأنه يفكر فذلك يعني بالضرورة أن ثمت موجوداً يفكر، إذ يستحيل وجود أفكار بدون ذات تتم فيها عملية التفكير، وعلى ذلك فإن الذات المثبتة للوجود عن طريق الوجدان تكون هي نفسها الذات الموجودة، وهنا نلاحظ التقاء الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به.

وعلى هذا فإن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هي إثبات وجود ذواتنا

المفكرة، وهذا أول سند يقيني يمكن الإطمئنان إليه.

ويستطرد ديكارت موضحاً موقفه فيذهب إلى أنه حتى إذا شك المرء فى أنه موجود فيتعين عليه أن يقرر هذه الحقيقة أى يقرر أنه يشك، وما دام يقرر ذلك، فإن هذا يتضمن أيضا إثبات أنه موجود، فالشك نفسه لايقوم إلا فى الذات أى فى النفس. وعلى هذا فالشك فى وجود المرء يتضمن من ناحية أخرى افتراض وجود ذات شاكة؛ فأياً ما قلبنا هذه القضية أى «الكوجيتو» وجدنا أن ثمة مسلمة أساسية وهى أن ذاتاً موجودة وهى النفس. وإذن فالكوجيتو يتحول فى نهاية المطاف إلى دوبيتو Dubito Ergo Sum أى أنا أشك فأنا موجود. وليس الكوجيتو قياساً كما توهم ديكارت فى رده على الاعتراضات الموجهة إلى التأملات» بل هو حركة بسيطة للذهن أى حدس مباشر. فقوله : «أنا أشك» يتضمن فى الحال أنه موجود؛ فالفكر أو الشك كل منهما دلالة أو علاقة تشير إلى الوجود، والشك نفسه نوع من الفكر مادام الانسان يشعر فى لحظة الشك أنه حقيقة يوجه الاعتراضات إلى موضوع للمعرفة ويشك فيه، أى أنه يسقط هذا الموضوع من معرفته الحقة، وذلك بالقياس إلى معيار معين للحقيقة أو لصحة هذا الموضوع فكأن ثمت أساساً للمقارنة لايتم الشك بدون افتراضه.

فالكوجيتو إذن هو الدعامة الأولى للمعرفة عند ديكارت وهو سندها اليقينى الذى ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهى والخارجى.

الجوهر النفسى :

ثم يتساءل ديكارت بعد ذلك قائلاً: ما أنا؟ فيجيب بأنه كائن مفكر أى كائن يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويرفض ويشعر، وإن كائناً يفعل كل هذا لابد وأن يكون نفسا أى جوهراً روحياً صفته الأساسية الفكر، فلايمكن أن يوجد فكر بدون مفكر، وأيضا لايمكن أن توجد صفة التفكير إلا إذا وجد جوهر يحمل هذه الصفة.

وإذن فقد انتهى ديكارت من شكله المنهجى إلى إثبات وجود جوهر روحى

أى النفس، ومن ثم فقد وضح الأساس الضرورى لبناء المعرفة عن طريق الحدس، وبهذا يصبح الشك على هذه الصورة شكا منهجياً أى غير مطلق، وليس على غرار شك السفسطائيين الهادم وشك كل من أجريبا وبيرون وغيرهما. وإذن فهو شك مؤقت يفضى إلى إقامة المعرفة وتأسيس اليقين على وجود النفس أثناء عملية الفكر والشك.

على أنه مما يستوقف النظر فى موقف ديكارت بهذا الصدد أنه لايزال يتمشى مع المدرسيين فى رأيه القائل بأن الفكر صفة حالة بالجوهر الروحى.

٢- اثبات وجود الله:

لقد تبين لنا كيف استعان ديكارت بالكوجيتو لإثبات وجود جوهر روحى مفكر هو النفس، ولكنه أدرك بأنه ربما كان يدور على نفسه وأن تصوراته الذهنية ليست سوى مكونات عالمه الداخلى، وقد لاتكون هناك صلة بينهما وبين الواقع. فهل وقع ديكارت فى شباك الدور المنطقى؟ ولكى يحل هذا الإشكال يلجأ إلى تقسيم أفكارنا بحسب ما يقابلها من موضوعات واقعية فى الخارج، فيميز بين الأعراض والصفات الغير قائمة بذاتها، والجواهر القائمة بذاتها والوجود اللامتناهى الكامل لله.

وهنا يتطرق ديكارت إلى إثبات وجود الله فى نطاق الكوجيتو، فنراه يحاول أن يثبت بالدليل وجود جوهر روحى سام هو علة وجود الجوهرين النفسى والمادى وله على ذلك ثلاثة أدلة:

الدليل الأول:

ويقول فيه: «إنى أستطيع أن أدرك موجوداً له الكمال المطلق وهو جوهر لامتناهى أزلى ثابت منفصل عنى، وكله معرفةوكله قدرة وهو الذى خلقنى وخلق جميع الموجودات الأخرى، إذا كان ثمت موجودات أخرى، ولما كنت موجوداً متناهياً وناقصاً، لهذا فليس فى قدرتى أن أتصور بنفسى فكرة موجود لامتناه ذى كمال مطلق، لأنى أدرك فى جلاء ووضوح أن أى معلول لابد له من علة كفء له وتكفى لإحداثه، ومن حيث أنى متناه الوجود فلن أستطيع إذن أن أتخيل بنفسى وجود لامتناه، لهذا فإن موجوداً هذا شأنه لابد من أن

يكون موجوداً بالفعل وإلا لم أكن أستطع أن أكون فكرة عنه»[1].

الدليل الثاني:

وهو يشبه الدليل الأول في مضمونه ومؤداه: أن من يعرف شيئاً أكمل من ذاته لايمكن أن يكون خالق وجوده، ومادامت هذه المعرفة لايمكن أن تكون صادرة من ذاته، فيجب أن تكون صادرة من موجود له الكمال اللانهائي. وتفصيل القول في هذا الدليل: أننا ونحن حاصلون على فكرة الكمال، فلو كنا خالقين أنفسنا لمنحناها أسمى ما تقتضيه هذه الفكرة من كمال الوجود، من حيث أن إرادتنا تتجه إلى الخير دائما؛ «فلو كنت قد أوجدت نفسي لأردت لها كمال الوجود، ولكنني ناقص فذلك دليل على أني لست موجد هذه الفكرة في نفسي وبالتالي لست خالق نفسي، فلا بد إذن من أن تكون هذه الفكرة وهي - فكرة الكمال المطلق التي أجدها في نفسي - صادرة عن موجود حقيقي له صفة في الكمال الأسمى وهو «الله»، ومن ناحية أخرى لايمكن القول بأني مادمت موجودا في هذه اللحظة بالذات فإني سأستمر في الوجود في اللحظات التالية من الزمان، وذلك أمر غير صحيح إذ لابد من أن ثمت موجوداً أبدياً يحفظ وجودي خلال فترات الزمان»؛ فأجزاء الزمان ينفصل بعضها عن البعض الاخر بحيث لايرتبط الزمان الحاضر بالزمان الذي سبقه، إذن فلكي يدوم الموجود ويستمر في كل آن، فإنه يحتاج إلى نفس الفعل الضروري الذي تم خلقه بواسطته، أي أن فعل الخلق يتجدد خلال آنات الزمان المختلفة؛ «فأنا لكي أدوم خلال الزمان يجب أن أخلق خلقا جديداً في آن، ولما كانت هذه القدرة التي تحفظني في الوجود غير موجودة لدي - لأني لو كنت حاصلا عليها لعلمت ذلك يقينا - وإذن فلست أنا خالق نفسي وليس والدي كذلك، إذ أننا سنتسلسل في مثل هذه الأسباب القريبة وسنصل في النهاية إلى علة الوجود الأولى وهي «الله» علة وجودي وحفظي في الوجود أي استمراري في الوجود[2].

---

(١) التأملات (الترجمة العربية). التأمل الثالث: في الله وأنه موجود، من ص ١٠١ إلى ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق.

وهذا الدليل يشير إلى نظرية معروفة فى الخلق المتجدد خلال الزمان وهى نظرية أشار إليها الأشاعرة واستغلوها فى التدليل على أن العلية الإلهية قد وسعت كل شيء، بل جعلوا من هذه العلة الأثر المباشر فى خلق جزئيات الوجود، وحتى فى تفصيلات الفعل الإنسانى، فقسموا الزمان إلى لحظات أو آنات وكذلك فعلوا فى الملاء والخلاء فقد قسموا كلاهما إلى ذرات.

فإذا كان الزمان ينقسم إلى آنات فما الذى يربط هذه الآنات بالنسبة لوجود أى موجود فى الزمان، أى بالنسبة لاستمرار أى موجود فى الماضى والحاضر والمستقبل. يقول الأشاعرة: إن الله هو علة هذا الموجود فى الماضى ثم هو الذى يخلقه فى الآن الحاضر، وسيخلقه فى الآن المستقبل حينما يمضى الحاضر ويقبل المستقبل. فالله يخلق خلقاً جديداً فى الحاضر وفى المستقبل، أى أن هناك خلقا كاملاً جديداً فى كل لحظة زمنية. هذا الوجود الضخم العظيم يخلقه الله كله فى كل آن زمانى خلقاً جديداً.

وليس هناك شك فى أن هناك أوجها للشبه بين الموقف الديكارتى بصدد الخلق المتجدد المستمر وموقف الأشاعرة[١]، وسيكون على مالبرانش أن يواجه هذ الموقف الديكارتى لكى يلتقى مع أبعاد الموقف الأشعرى القديم.

الدليل الثالث:

هو الدليل الأنطولوجى المشهور، وهو دليل القديس أنسلم مع شيء من التعديل، أو بمعنى آخر هو نفس الدليل ولكن وضع بصيغة جديدة. يعرض ديكارت هذا الدليل قائلا: «إن فكرة موجود لامتناه مطلق الكمال تتضمن منطقيا وجود هذا الموجود»[٢]. أى أن فكرة الكامل تتضمن وجوده بالضرورة. فوجود الله يلزم من ذات فكرتنا عنه أى من مجرد تعريفه، ذلك لأن الكائن الذى لايوجد، لايمكن أن يكون لامتناهياً وكاملاً لأنه – وهو لا موجود –

(١) مع ملاحظة أن ديكارت يرفض نظرية أصحاب الجزء الذى لايتجزأ ولاسيما فيما يتعلق بانقسام المادة إلى ذرات.

(٢) المرجع السابق.

يفقد أهم صفة جوهرية من صفات اللاتناهي والكمال وهي «الوجود».

ويرى ديكارت أن الوجود متضمن في فكرتنا عن الله تماما كما يتضمن تعريفنا للمثلث أن مجموع زواياه تساوى قائمتين، أى أننا كما نستطيع أن نستخرج من تعريف المثلث هذه الخاصة، وهي أن مجموع زواياه تتساوى قائمتين؛ فإننا كذلك نستطيع أن نستخرج من تعريف فكرة الله أنه موجود.

هذه هي الأدلة الثلاثة على وجود الله عند ديكارت، وقد وجهت إليها انتقادات كثيرة منها: أن اللامتناهي والوجود المطلق الكمال هما مجرد فكرتين تعبران عن السلب لاعن الإيجاب، أى أنهما تشيران إلى سلب الحدود التى لا يتخطاها عقلنا فى معرفته، أو بمعنى آخر تلك الحدود التى تقف عندها قدرة إدراكنا الإنسانية وتعجز عن تخطيها لقصور عقلنا، أى أننا لاندرك معنى اللامتناهي مثلا إلا على أنه سلب لحدود المتناهي، وأنه تصور فارغ من أى محتوى، مادمنا لانستطيع أن نتجاوز معرفتنا الإنسانية وحدودها، وكذلك الحال فيما يتعلق بفكرة الكمال المطلق. فلايمكن إذن فى نظر بعض المنتقدين أن نثبت وجود الله عن هذا الطريق، بل يجب أن يتم إثبات وجود الله عن طريق الدراسة النقدية للتجربة الدينية أو عن طريق التفسير العلمى أو الفلسفى للعالم الخارجي، وسيكون على كانت أن يبين أن هذه الأدلة جميعاً قاصرة عن إثبات وجود الله، ذلك لأن الذهن الإنسانى لايستطيع البرهنة نظرياً على وجود الله.

٣- إثبات وجود العالم الخارجي (الجوهر المادى):

لما كان الله لايخدعنا فإن الثقة بالله ستكون عند ديكارت أساساً لإثبات وجود البدن، وكذلك العالم الخارجي بأسره.

ولما كان الإدراك الحسى غامضاً ومفضياً إلى الخطأ، لهذا فإننا إذا أدركنا العالم الخارجى والجسم الإنسانى عن طريق النور الفطرى للعقل، فسيمكن لنا أن نميز بوضوح طبيعة الموجودات الخارجية ومن بينها أجسادنا. فيجب إذن استبعاد شهادة الحس وأن لانضعها أساساً لأى معرفة. ولنضرب مثلا يوضح

لنا خطورة هذا الإدراك الحسى: يعرض ديكارت مثال قطعة الشمع المشهور: «لنحصل على قطعة شمع من خلية نحل بحيث تكون هذه القطعة صلبة وباردة، ويمكن أن نقبض عليها بيدنا، فإذا طرقناها بأصابعنا فإنها تصدر صوتا وتكون أيضا محتوية على قدر من حلاوة العسل الذى يعلق بها، وكذلك تكون لها رائحة الأزهار التى هى مصدر اقتطافها، لنضع هذه القطعة من الشمع إلى جوار النار وبالطبع ستزول صلابتها، وسنرى أن مذاقها الحلو سيتلاشى وستتبدد رائحتها ويتغير لونها، وتضيع معالم شكلها، ويتضخم حجمها شيئا ما، فتصبح سائلا ساخناً لايصدر صوتاً إذا طرقناه بأصابعنا، ومعنى هذا أنه لم يبق أمامنا أى شئ من تلك الصور الحسية التى أدركناها فى قطعة الشمع قبل تسخينها بالحرارة، ومع ذلك فإننا نسمى هذا الشئ شمعاً حتى بعد تسخينه». فقبل التسخين وبعد التسخين يكون هو نفس الشئ، رغم اختلاف الإدراك الحسى فى الحالتين، فهذا دليل على أن الحواس تخدعنا ولايمكن الركون إلى المعرفة الصادرة عنها وحدها، بل يجب أن يكون الحدس أساس أى معرفة.

وإذا رجعنا أيضا إلى هذه القطعة الشمعية بعد تسخينها، فإننا نتساءل عما يبقى فيها على وجه التحديد بعد أن زالت صفاتها التى كانت عالقة بها قبل التسخين. يقول ديكارت[1]: «إن الذى يبقى بها بعد التسخين هو شئ ما، ممتد لين كالعجين يترك شيئا لايمكن إدراكه عن طريق الحس بل عن طريق الفكر فقط وهو ما يسميه ديكارت بالإمتداد، وهو صفة رياضية بحتة وخاصية أساسية للجوهر المادى، يدركها – فى جلاء ووضوح – أى عقل مدرب تدريبًا علميًا.

ومن ناحية أخرى فإن ديكارت بعد أن جعل من الامتداد موضوعاً يدرك بالفكر، نراه يرفض فكرة الجزء الذى لايتجزأ، أى تأليف الأجسام من ذرات، وذلك لأنه يرى أن كل ماله امتداد – أو بمعنى – آخر كل جسم لابد وأن يقبل القسمة إلى مالانهاية.

---

(١) راجع التأملات الثانية (م. س).

وإذن فديكارت يعترض على أصحاب المذهب الذرى الذين يرون أن الامتداد ينقسم إلى وحدات لايمكن أن تنقسم بدورها إلى ماهو أصغر منها وهى الذرات. وهم فى ذلك إنما يتبعون منهج الفيزيقا، أما هو فإنه يرى أن الآمتداد يمكن أن ينقسم إلى عدد لايحصى من الأجزاء، وهو فى هذا إنما يتبع منهج الرياضة. وإذن فقد اكتشف ديكارت الصفة الأساسية لوجود العالم الخارجى وهو الامتداد.

٤- الجواهر الثلاث: النفس، الله، العالم:

إذا رجعنا إلى تعريف ديكارت للجوهر فى «مبادئ الفلسفة» نجد أنه يعرفه «بأنه الموجود الذى لايفتقر إلى غير ذاته لكى يوجد، ثم يشير إلى أن الله وحده هو الذى ينطبق عليه هذا التعريف من حيث أنه موجود قائم بذاته.

وكذلك يرى ديكارت أنه من الممكن إطلاق لفظ «الجوهر» أيضا على كل من العقل والمادة بمعنى ما، أو مع الفارق، إذ أنهما يفتقران فى وجودهما إلى فاعلية الجوهر الإلهى؛ وأما كونهما جوهرين، فذلك راجع إلى أنهما كاملان وقائمان بذاتهما، ولكل منهما صفة أساسية: الفكر للعقل، والامتداد للمادة. ومعنى هذا أننا نطلق لفظ «الجوهر» ونعنى به نوعين من الجوهر: جوهرا روحيا إلهيا، وهو علة ذاته وخالق هذا الوجود وقائم بذاته، أما النوع الثانى من الجوهر فهو جوهر أقل فى درجة الكمال من الجوهر الأول. وإذا لم ندخل فى اعتبارنا أنه مفتقر فى إيجاده إلى الجوهر الأول، فسنجد أن هذا الجوهر من النوع الثانى سواء كان العقل أو المادة – كامل فى حدود هذا المعنى، وقائم بذاته أيضا، وله صفة جوهرية؛ وربما قلنا، إن جوهريته ترجع إلى فاعلية الجوهر الإلهى نتيجة لتأثيره المستمر.

لنتساءل إذن عن علاقة هذه الجواهر الثلاث بعضها بالبعض الآخر حسب رأى ديكارت؟

إن الله وهو الجوهر الروحى، هو خالق الجوهرين الآخرين، أى العقل والمادة من حيث أنه هو الذى حقق وجودهما، وكذلك من حيث أنه يستمر

فى حفظهما فى الوجود، فهما يستندان إليه، بينما لايفتقر هو إليهما. والله روح يختلف عن الأرواح الأخرى فى أنه ذو طبيعة لامتناهية، وهو قائم فى الوجود بذاته، خلق المادة والأرواح المتناهية بحسب غاياته، أى أن فعل الخلق تم اقتضاء لعلل غائية، فالخلق غائى عند ديكارت. ولكن هذه الغايات التى خلق الله الوجود من أجلها، يعجز العلماء والفلاسفة عن اكتشافها، لأنها تفوق حدود العقل الإنسانى، ومن ثم كان عليهم أن يقصروا بحثهم عن العلل الفاعلية وحدها. فالله وهو الموجود الحاصل على القدرة المطلقة وعلى صفات الكمال وغيرها من الصفات الأخرى، قدر منذ الأزل وجود الأشياء على ماهى حادثة عليه فى الوجود؛ وهذا لايمنع من أن نفترض أننا أحرارا فى أفعالنا، ذلك أننا ندرك بالتجربة حرية إرادتنا وحقيقة مسئوليتنا الخلقية، ومع هذا فإننا لانستطيع أن نوفق بين القدره الإلهيه والحريه الإنسانيه أى بين العقل الإلهى والعقل الإنسانى ولكنهما أمران صحيحان. هذه مشكلة هامة لم يحاول ديكارت أن يتعمقها أو أن يتقدم خطوة فى سبيل حلها، فاكتفى بوصفها على صورة مشكلة صعبة يتعذر علينا أن نصل إلى حل لها.

ويبدو أن ديكارت لم يكن يوجه اهتماماً شديداً إلى المشاكل اللاهوتية فى ذاتها إلا بقدر ما يحتاج إليه منها لكى يقيم المعرفة الإنسانية على أساس وطيد من الحدس والاستنباط وفى حماية السند الإلهى.

وقد رأينا بالفعل أن الجزء الأكبر من اهتمام ديكارت كان موجهاً إلى دراسة خصائص المادة والعقل، ذلك أن العالم الطبيعى الذى تتحكم فيه قوانين آلية تتم عنها ظواهر تدرك بالملاحظة والوصف، لايمكن أن نستدل عليه من خلال معرفتنا لله، بل إنما يتم ذلك عن طريق النظر العلمى وحده.

وفيما يتعلق بالمادة والحركة نجد أن ديكارت قد أشار إلى أن المادة وحركتها فى المكان تبقى ثابتة، فالمادة لاتطرأ عليها زيادة كبيرة فى الحجم، أما تمدد الأجسام بالحرارة، فإن ديكارت يصفه بأنه حالة يزداد فيها انفصال أجزاء المادة بعضها عن البعض الآخر، وكذلك فإن المجموع الكلى للحركة لايزيد ولاينقص.

وقد عدل ليبنتز من قول ديكارت، بأن الحركة لاتزيد ولاتنقص، وقال بأن القوة (الطاقة) هي التي ينطبق عليها هذا الوصف وليست الحركة. وسيقول الطبيعيون المحدثون إن الطاقة هي التي تبقى ولا تفنى رغم تحولها من شكل إلى آخر. وإذن فقد أشار ديكارت إلى مقدمات قانون عدم فناء الكتلة والطاقة، ذلك الذى سيضع صيغته العلماء المحدثون.

أما موقف ديكارت بخصوص الموجودات الجمادية والنباتية والحيوانية – غير الإنسان وبدنه – فإنه يشبه موقف هوبز الآلى المادى: فالنبات والحيوان عند ديكارت آلات لانفوس لها، وكل حركة لها ترجع إلى عمليات آلية بحتة ويعد ديكارت من أوائل الذين تكلموا عن النظرية الآلية فى علم الحياة. ولكنه حينما يتكلم عن الإنسان يتخذ موقفاً آخر غير هذا الموقف الآلى، فالإنسان نفس وجسم، ونفسه جوهر روحى، وهى ليست مؤلفة من مادة تنضاف إليها خاصية الإمتداد، بل هى عقل خاصيته الفكر؛ وقد تحققنا من ذلك عن طريق الكوجيتو. وعلى الرغم من أن ديكارت يتكلم عن العقل بصفة عامة كجوهر، إلا أنه فى حقيقة الأمر يقصد كل نفس فردية على حدة وهى فى تمام تميزها عن النفوس الأخرى وعن الله. وقد أثبت ديكارت عن طريق الكوجيتو وجود هذه النفس أو هذا الجوهر الروحى؛ يبقى إذن أن نوضح علاقة هذا الجوهر بجسم الإنسان وبسائر موضوعات العالم الخارجى.

إن ما تتلقاه النفس إن هو إلا إحساسات وأفكار غامضة تحدثها الموضوعات الخارجية على صورة تنبيهات؛ فالموضوعات الخارجية وكذلك سائر أعضاء الجسم تؤثر فى أعصابنا وتنبهنا، فتترجم هذه التنبيهات أو هذه التأثيرات العصبية على صورة احساسات وأفكار غامضة. وهذا هو تفسير الإدراك الحسى عند ديكارت. فهو ليس سوى عملية منبه واستجابة أو مؤثر ومتأثر، والمؤثر هو الموضوع الخارجى أو أعضاء الجسم نفسها، أما المتأثر فهى الأعصاب، ويصبح الفعل هو تنبيه هذه الأعصاب، أما النتيجة فهى شعور بإحساس أو بفكر غامض.

والنفس كذلك قد تحدث الحركة فى الجسم عن طريق الإرادة، وذلك مثلا حينما يعتزم أى فرد الانتقال من مكان إلى آخر أو تحريك أطرافه أو محاولة الكلام أو الشخوص ببصره إلى موضوع ما. وكذلك فإننا نجد الفرد يتصل بالأفراد الآخرين عن طريق أعضاء جسمه.

وقد تحصل الإنفعالات فى النفس نتيجه للإضطرابات التى تحدثها العمليات العضوية، فتكون هذه الانفعالات سبباً فى نشأة الفكر الغامض؛ وعلى العكس من ذلك نجد أن الفكر الجلى الواضح يصدر من الحدس العقلى فى حرية واستقلال. فأمامنا من ناحية، مصدر الأفكار الغامضة وهى الانفعالات، ومن ناحية أخرى مصدر الأفكار الجلية الواضحة وهو الحدس.

هذا الرأى الذى يعرضه ديكارت ويبين فيه تأثير الجسم فى النفس وتأثير النفس فى الجسم، يعبر عن التفاعل المتبادل أو التأثير المتبادل بين النفس والجسم (Interactionism) فالجسم يؤثر أحياناً فى العقل، والعقل يرشد ويدبر أحياناً أخرى، وعن طريق تدبيره للجسم يحدث تغييرات فى الموضوعات الخارجية.

ويعد ديكارت من أوائل الفلاسفة المحدثين الذى ربطوا علاقة النفس بالجسم على هذه الصورة من التأثير المتبادل، وقد تبعه فى ذلك عدد كبير من الفلاسفة، ومع هذا فقد أثار موقفه صعوبات جمة شعر بها ديكارت نفسه، إذ أنه ما دام كل من النفس والجسم جوهراً مختلفاً عن الآخر من حيث طبيعته، فكيف يتم تأثير كل منهما فى الآخر، وكيف يمكن أن تحدث النفس أى تأثير فى الجسم وهى لاتتضمن فى طبيعتها مادة أو حركة؟

لقد كان ديكارت مؤمنا باتحاد النفس بالجسم من حيث أن هذا الأمر يشهد به الوجدان وتؤيده التجربة، ولكنه كان يحس بضرورة تقديم تفسير فلسفى أو علمى يثبت صحة هذه التجربة، لاسيما بعد أن انتهى به تحليله الفلسفى إلى التمييز التام بين النفس كجوهر روحى والجسم كجوهر مادى، وكيف أنهما يصعدان إلى عالمين منفصلين هما: عالم الفكر وعالم الإمتداد؛

وتكاد تجمع الظواهر المختلفة باستحالة الالتقاء بينهما. فكيف إذن يتم تأثير النفس فى الجسم وهو أمر مشاهد فى كل لحظة؟ أم بمعنى آخر كيف يتم الإتصال بين حدث نفسى وحدث فيزيقى؟ عرض ديكارت لهذه المشكلة فى كتابه الأخير وهو كتاب «انفعالات النفس» فذكر أن ثمت نقطة واحدة أو موضوعاً واحداً تلتقى فيه النفس مع الجسم ويعتبر كوسيط يتم فيه هذا الإلتقاء وهو الغدة الصنوبرية (La Glande pinéale)، وهى جسم صغير بيضى الشكل يقع فى مقدمة الدماغ (المخ) ولم تكن وظيفتها معروفة فى عصر دكارت. وتتلقى هذه الغدة الأوامر من النفس فتوصلها إلى الأعصاب والعضلات، كما تستقبل الرسائل الواردة من الخارج عن طريق الأعصاب وتوصلها إلى النفس. وتقوم الأرواح الحيوانية (Les Esprits Animaux) بدور الحامل لهذة الرسائل العصبية، وليست الأرواح الحيوانية سوى جزئيات لطيفة رقيقة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب. وقد أشار إليها جالينوس وتبعه فى ذلك الإسلاميون وفلاسفة القرون الوسطى، مما يؤيد دعوى القائلين بأن فلسفة ديكارت لم تكن مخلصة من شوائب الفكر المدرسى.

ولكن ديكارت لم يكتف بالنقل عن الفكرين القديم والوسيط فى هذه المسألة دون أن يقدم تبريراً كافياً يوضح لنا سبب استخدامه لهذه الحيلة المصطنعة لتفسير ظاهرة اتحاد النفس والجسم، فقد أشار فى كتاب «انفعالات النفس» إلى أنه إنما اختار الغدة الصنوبرية لتفسير حقيقة هذه الظاهرة، لأنها بسيطة التركيب وغير مؤلفة من فصين كباقى أجزاء المخ؛ ولهذا - أى لكونها غير مركبة من فصين - لايوجد فى النفس أى تقسيم مزدوج؛ فعمليات النفس البسيطة وذات طابع موحد؛ ففى عملية الإبصار مثلاً نجد أن النفس ترى فى العادة موضوعاً واحداً ماثلا أمامها بينما نحن نعرف أن وسيلتنا فى الإبصار عينان لاعين واحدة.

فما تفسير هذا الموقف؟ أى كيف يتم الإبصار بواسطة عينين، بينما نحن نحس برؤية مرئى واحد لاإثنين؟ يقول ديكارت : إن السيالين العصبين المساعدين لابد أن يلتقيان فى نقطة واحدة فى المخ قبل أن تتم علمية الإبصار

للشئ المرئى بالفعل، ومعنى هذا أن كل عين تدرك من ناحيتها ما يظهر أمامها من الموضوع، وتسرى هذه الرؤية على هيئة سيال عصبى ويصل كل سيال منهما إلى المخ فيلتقيان، وتلاقيهما معناه توحيد ما يحملان من رسائل فتكون النتيجة حصول الإحساس البصرى بموضوع واحد، أو رؤية مرئى واحد لا إثنين.

ولكن إرجاع صلة الجسم بالنفس إلى عضو بسيط واحد هو الغدة الصنوبرية لم يهيئ لديكارت فرصة الحل الحقيقية، ولم يسانده هذا الموقف حتى فى القول بأن النفس لاتزيد من كمية الحركة التى تحدث فى الجسم، فاكتفى بالقول بأن النفس تحدد اتجاه هذه الحركة فى بعض الحالات (وهذا خطأ من ناحية علم الميكانيكا). وفى بعض فقرات كتابه عن النفس، نجد ديكارت يشير إلى أن النفس قد تعرض لها فكرة ما، وذلك بمناسبة حصول حركة ما فى الجسم، أى أنه ليس هناك تأثير علّى متبادل بين النفس والجسم كما أشار ديكارت أولا، بل هناك فقط مناسبات، إذ تحدث ظواهر فى الجسم بمناسبة حصول الفكرة ما فى النفس، والعكس بالعكس.

وسيكون على أحد الديكارتيين وهو مالبرانش أن يتناول هذه الفكرة وأن يصيغها صياغة مذهبية فى نظرية المناسبات Occassionalisme، كما تناولها ليبنتز فيما يسمى «بسبق التوافق أو الإنسجام الأزلى» Pre-established harmony.

وقد كان هوبز على العكس من ديكارت منطقياً مع مذهبه، ومؤداه أن الله خلق النفس منذ القدم وهى متوافقة مع البدن، أما الفكر فهو ليس سوى حركات فى المخ. أما ديكارت فبعد أن أثبت التغاير الطبيعى بين النفس والجسم حاول أن يوفق بين هذين الجوهرين، فلم يستطع أن يقدم لنا حلاً حاسماً بهذا الصدد، إلا أنه قد أوجه المشكلة فى صبر وإخلاص.

وسيظل الفكر الفلسفى – فى معالجته لهذا الموضوع – يتذبذب بين نظرية تقول بالتأثير المتبادل بين النفس والجسم، ونظرية أخرى تسلم بالثنائية

الواضحة، هذا فضلا عن النظريات الأحادية التى قد تلغى طرفا من طرفى المشكلة فتسلم بالموجود المادى وحده أو بالموجود الروحى فحسب.

هذه هى فلسفة ديكارت التى أقامها على أساس الكوجيتو، واتخذ منهجه المشهور وسيلة وطريقة لبناء الفلسفة والعلم. غير أننا نلاحظ أن موقفه الفلسفى يدرجه فى عداد دعاة المذهب العقلى، إذ أنه جعل الإمتداد فكرة، بينما يعتبر من الناحية العلمية من دعاة المذهب المادى الأزلى، ولكنه فى هذين الموقفين على السواء، أى فى موقفه الفلسفى وفى موقفه العلمى، يجعل الرياضة الأساس الأول والنموذج الذى يجب أن يحتذى فى منهجه المعرفى.

وترجع أهمية مذهب ديكارت إلى أنه واجه مشكلة المعرفة من ناحيتها الصعبة المعقدة، وأشار إلى كيفية إدراك النفس للواقع أو للحقيقة فى حالة تكون النفس فيها منفصلة عن العالم الخارجى وعن النفوس الأخرى وعن أعضاء الحس، أو بصفة عامة، حاول ديكارت أن يبين العلاقة بين الفكر والوجود، وأن يقيم الوجود على أساس الفكر، وقد رفض كثيرا من اتجاهات الحدسيين وتجنب تأثير النزعات الصوفية، وكذلك رفض النزعة الوضعية التى تعرض حقائق الواقع دون ربط بينها عن طريق الفكر كما فعل فرنسيس بيكون، هذا بالإضافة إلى فكرته الجديدة عن الحدس ومنهجه الجديد الذى جعل من ديكارت الأب الحقيقى للفلسفة الحديثة.

الفصل الخامس

نيقولا مالبرانش

Nicolas de Malebranche

١٦٣٨/١٧١٥

ولد نيقولا مالبرانش فى باريس فى السادس من أغسطس عام ١٦٣٨، وكان أصغر أبناء نيقولا مالبرانش سكرتير لويس الثالث عشر، وقد كان هذا الفليسوف الديكارتى معتل الصحة منذ حداثته، وظل يشكو طوال حياته من تشوه خلقى فى السلسلة الفقرية. وحينما بلغ السادسة عشر من عمره التحقق بكلية لامارش La Marche، ثم مالبث أن التحق بالسربون فيما بعد، ولكنه أظهر سخطاً شديداً على ما كان يدرس فى هذين المعهدين من مقررات الفلسفة، وفى عام ١٦٦٠ انضم إلى مجمع الأوراتوار الدينى، وكانت تسيطر عليه تيارات الفلسفة الديكارتية والأوغسطينية حينئذ.

وفى غضون عام ١٦٦٤ وقع له مصادفة كتاب «الإنسان» لديكارت، فأقبل على قراءته فى نهم شديد، معجباً بما تضمنه من آراء، ولقد أيقن منذ تلك اللحظة أنهم من الممكن إقامة فلسفة تستند إلى المسلمات الدنينة الكاثوليكية، وهكذا تحددت نقطة الانطلاق فى موقفه الفلسفى، وقد كانت فكرة الميكانيكا الكلية، وإمكان الوصول إلى اكتشافات جديدة فى ميادين العلوم مثار اهتمام مالبرانش أثناء قراءته لكتاب ديكارت هذا، الأمر الذى دفعه إلي دراسة الرياضيات والطبيعة فيما بعد.

ومالبث مالبرانش أن انكب على سائر مؤلفات ديكارت الأخرى ملتهما إياها بشغف شديد حتى لقد صرح بأن ديكارت قد توصل إلى الكشف عن حقائق أربت على ماتوصل إليه سائر الفلاسفة السابقين مجتمعين. وقد جاء

كتاب «**البحث عن الحقيقة ...**»[1] معبراً عن موقفه الديكارتى الأساسى، وقد صدر الجزآن الأولان منه خلال عامى ١٦٧٤م، ١٦٧٥م، أما الجزء الثالث فقد ظهر عام ١٦٧٨م.

وقد راجع هذا العمل فيما بعد، وأضاف إليه إضافات جديدة على مدى ست طبعات متتالية، وقد ذاعت طبعته اللاتينية واشتهرت فى أوربا خلال العصر، أما كتابة «**الأحاديث المسيحية**» فهو تلخيص جيد لكتاب «البحث عن الحقيقة» وفى غضون عام ١٦٧٧ أصدر كتاب «**تأملات قصيرة فى التواضع والتوبة**».

وإزاء النقد الشديد الذى وجهه أرنو Antoine Arnauld إلى مذهبه، اضطر مالبرانش إلى مراجعة موقفه وإيضاحه وشرح ما غمض منه، وضمن هذا كله فى كتابه «**فى الطبيعة والنعمة**»[2] الذى أصدره عام ١٦٨٠، وقد رد أرنو عليه رداً عنيفا مجرحاً فيه أساس ميتافيزيقاه[3]، ولم يلبث مالبرانش أن حرر رداً[4] عليه عام ١٦٨٤. وقد وضع مالبرانش كتاباً فى «الأخلاق» عام ١٦٨٣ وآخر فى **التأملات المسيحية**.

وفى عام ١٦٨٨ أصدر كتابه مالبرانش عن «أحاديث حول الميتافيزيقا والدين»[5] حيث أجمل فلسفته فى أربعة عشر ديالوجاً، وقد جاء هذا الكتاب محكم الصياغة جيد التأليف، ذلك أنه تلافى فيه جميع أوجه النقص التى لاحظها فيما سبق من كتبه، ولهذا فهو يعد أفضل مدخل لفلسفة مالبرانش.

أما دراساته حول طبيعة الضوء واللون وحساب اللامتناهيات وشروط الرؤية

---

(1) "De la Recherche de la Vérité oú l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences".

(2) "Traité de la nature et de la grace".

(٣) الف أرنو كتابا للرد على مالبرانش أسماه:
"Traité des vraies et des fausses idées"

(٤) وقد أجمل مالبرانش ردوده على أرنو فى كتاب عنوانه "Réponse"

(5) Entertiens sur la Métaphysique et sur Lareligion.

البصرية فقد ضمها فى كتابه عن «قوانين اتصال الحركات» الذى صدر عام ١٦٩٢م وكذلك فى مؤلفاته الذى تقدم به إلى أكاديمية العلوم عام ١٦٩٩م وعنوانه «تأملات حول الضوء والألوان وتوليد النار» ولمالبرانش كذلك كتاب عن «محبة الله» صدر عام ١٦٩٧ أما آخر كتبه فهو «حديث بين فيلسوف حديث وفيلسوف صينى فى وجود الله» وقد أصدره عام ١٧٠٨.

ويتضح من استعراضنا لأعمال هذا الفيلسوف أنه قد استفاد كثيراً من حياة الرهبنة والتقشف والتزامه للدير، واعتزاله للحياة المدنية، فجاء إنتاجه الغزير مشوباً بطابع الكثلكة مشربا بروح الإيمان الدينى الحمس، ولكن العلة التى لازمته طوال حياته أثقلت عليه فظل يعانى المرض أربعة شهور توفى على إثرها فى ١٣ أكتوبر عام ١٧١٥.

بين ديكارت ومالبرانش

لقد كان مالبرانش هو الذى عبَّر تمام التعبير عن فلسفة ديكارت، بل إنه لم يتفلسف إلا بعد أن قرأ ديكارت، ومع هذا فهو يخالفه فى موضوع فلسفته وفى الغاية منها، والحقيقة أن الفلسفة الديكارتية كان لها تأثيرها البالغ على الفكر والثقافة فى القرن السابع عشر، وعلى الرغم من أنها كانت ذات نزعة عقلية واضحة، الأمر الذى دفع بها إلى أن تضع جانباً حقائق الإيمان، إلا أنها قد أدت إلى ظهور تيارين متعارضين من هذه الناحية: فقد ربط بوسويه Bossuet بين الإيمان والعقل مع بقائه فى دائرة الفلسفة الديكارتية، أما أرنو Arnauld الذى انتقد مالبرانش وهاجمه فقد كان أقرب إل الديكارتية عنه إلى الدين، وقد قبل من فلسفة ديكارت الإتجاه الروحى ومبدأ الثنائية، ورفض التصورية الديكارتية، وقد حاول أن يرجع الأفكار الجلية الواضحة إلى ما أسماه ديكارت بالذوق السليم Bons sens؛ وأخيراً فقد دافع بشدة عن الارتباط القوى الموجود بين الدين والمتيافيزيقا الديكارتية، وقد رأينا كيف أن فلسفة ديكارت تخضع لمنهج يستهدف الكشف عن الحقيقة فى مجال العلوم، وكذلك تبرير صحة هذا المنهج ومدى فاعليته بهذا الصدد.

ولعلنا نلاحظ أن ميتافيزيقا ديكارت كانت موجهة إلى إقامة العلم الكلى La seience Universelle، فإثباته لوجود الله، ولحريته المطلقة في خلق الأفكار الجلية الواضحة، ثم تدليله على وجود الأجسام، وتمييزه بين النفس والبدن، وكل هذا كان موجهاً - كما ذكرنا - إلى إيجاد علم كلى أو فيزيقا هندسية.

وعلى الرغم من أن ديكارت قد اهتم كثيراً بتثقيف العقل فى ذاته، لكنه كان يهدف من ذلك كله إلى تنظيم المعرفة الإنسانية للوصول إلى العلم الشامل بغية السيطرة على الطبيعة.

من هنا نرى كيف أن فلسفة ديكارت لم تقم على أساس دواع دينية أو مسلمات إيمانية، فهى لاتقبل حقائق الإيمان إلا لكى تضعها جانباً، وتمضى قدماً فى محاربة اللاهوت المدرسى. والوحى عند ديكارت لايصدر عن العقل الإلهى بل عن القدرة الإلهية، وربما كان الإيمان مبنيا على النور الفطرى، ولكن موضوع الإيمان يبقى مع هذا غامضاً.

ويعتقد مالبرانش أن صلة اللاهوت بالفلسفة القديمة أقوى من صلته بالفلسفة عامة، ولهذا يتعين علينا أن نرفض أى اعتقاد سابق أو أى تسليم بمبادئ قديمة لأفلاطون أو لأرسطو، ذلك أن العالم قد تقدم والظروف قد تغيرت. ويلتقى ديكارت مع مالبرانش فى هذه النقطة بالذات؛ فديكارت يرى أن موضوع العقل - وهو الفلسفة - يجب أن يكون بمنأى عن أى تسليم فعلى سابق، أما الدين فموضوعه الإيمان.

ومع هذا فإننا نرى موقف مالبرانش الجديد يدفع به إلى تقرير الاتحاد بين الفلسفة والدين، ذلك أن «الكلمة الإلهية» - كما يقول مالبرانش - هى التى تلقى فى الذهن الإنسانى المعانى التى يفكر فيها، كما أنها تعلمنا عن طريق الحواس ما تمليه علينا الكنيسة من أمور الإعتقاد، وقد حدث هذا بسبب الخطيئة الأولى التى أضحى عقل الإنسان من جرائها جسدياً، وصار أكثر ارتباطاً بالجسد، الأمر الذى سيؤدى بمالبرانش إلى التسليم بأنه لايوجد فى

الحياة الأخرى أى موضوع للإيمان. لأن العقل سيكون حينئذ متحرراً من الجسد.

وهو يرى أن ثمت اتفاقاً ومطابقة بين حقائق الوحى وحقائق العقل، إلا أنه بينما يقبل الإيمان حقائق الوحى ويذعن لها بنصها كما وردت فى التنزيل - تجد الفلسفة تحاول تفسيرها وإلقاء الضوء عليها، لإحكام المطابقة بين مايأتى به الوحى وما يقول به العقل، وهما لاشك متطابقان، لأن مصدرهما واحد وهو «الكلمة الإلهية». ومهما تكن العقيدة فى ذاتها غامضة أو غير مفهومة، فإن العقل يتسلح بقاعدة الجلاء L'evidence لإدراكها، وليس الجلاء سوى رؤية الحقيقة كما يراها الله[١]. مادام الله هو الذى يلقى المعانى فى الذهن الإنسانى.

وكأن مالبرانش يتسامى بالعقل الإنسانى فى حال الفكر إلى مستوى القبول من العقل الإلهى؛ وسنرى كيف أن مالبرانش على الرغم من استخدامه مبدأ الجلاء والوضوح الديكارتى إلا أنه يضفى عليه طابعاً دينياً يتجاوز به العقل الإنسانى نطاق الطبيعة البشرية وأبعادها العقلية، بل إن الفكرة المسيطرة على فلسفة مالبرانش هى فكرة وجود كلى مطابق للألوهية.

نظرية المعانى: [٢]

لايرجع الإتجاه العقلى عند مالبرانش إلى ديكارت فحسب بل يمتد أيضا إلى القديس أوغسطين، ويصرح مالبرانش بأنه تعلم من أوغسطين اتحاد النفس مباشرة بالله، وأنه توجد فى الله القدرة التى تمنحنا الوجود، والنور الذى يضئ جوانب عقلنا، والقاعدة الراسخة التى تتحكم فى إرادتنا؛ وقد استمد منه

---

(١) مالبرانش: «البحث عن الحقيقة» "Suivre l'evidence, c'est voir, en un sens, la verité comme Dieu la voit ..."

(٢) ترجمنا كلمة Idées عند مالبرانش «المعانى» لنميز بينها وبين الأفكار عند ديكارت مع أن اللفظ الفرنسى واحد للمعانى وللأفكار Idées على السواء، و لكن الأفكار عند مالبرانش تتخذ طابعا جديدا، ولهذا آثرنا تسميتها بالمعانى.

كذلك قوله بأن المعانى وهى مثل المخلوقات ثابتة أبدية وأنها توجد فى الله، بل إنها ماهية الله بقدر ما يتيسر لمخلوقات أن تشارك أو تقلد الماهية الإلهية، ويوافق القديس توما على هذه النظرية التى تسلم بتمثل المعانى فى الله، ثم أن هذه النظرية - التى تسلم بأن العقل هو كلمة الله، وأنه النور الذى يشرق على كل إنسان - مستمدة من كليمان وأغسطين، ويعترف هذا الأخير بأنه وجدها فى كتابات الأفلاطونيين وفيلون السكندرى، وهى كذلك موجودة قبل هذا فى إنجيل يوحنا.

ولعلنا نتساءل عن كيف تم الإلتقاء فى عقل مالبرانش بين هذه المتيافيزيقا الدينية - كما نجدها عند الأفلاطونية المسيحية والقديس أوغسطين - وبين فلسفة ديكارت؟

لقد أُعجب مالبرانش - كما سبق ذكرنا - بما جاء فى كتاب «الإنسان» لديكارت حيث يعتبر الجسم الإنسانى كالالة سواء بسواء، ويفسر جميع أحوال الإنسان بالآلة: ولكن الفيزيقا الديكارتية وكذلك هذه الفيزيولوجيا الآلية إنما تستند عند ديكارت إلى مبادئ ميتافيزيقية، وقد أمكن لمالبرانش أن يقيم فلسفته - التى تعد بحق امتداداً حديثا للأفلاطونية المسيحية - على أساس هذه المبادئ الميتافيزيقية الديكارتية.

وقد رأينا كيف يرجع ديكارت جميع صفات المادة إلى الإمتداد، وكذلك فإن أحوال هذه الصفات ترجع إلى المادة، أما أحوال الصفات المحسوسة فإنها تصدر عن النفس، ولما كان الإمتداد معقولا - كما يرى ديكارت - لهذا فإن حكمنا على الأشياء المدركة إنما يرجع إلى مالدينا عنها من أفكار جلية واضحة تعبر عن ماهياتها المعقولة.

ولاشك أن مالبرانش قد قبل هذه النظريةن لاتفاقها مع ميتافيزيقا أوغسطين عن المعانى، وكان أوغسطين يرى أننا نرى الأشياء فى ذاتها، وأما الألوان فإنها تنتشر فوقها لتجعلها مرئية لنا.

وعلى هذا فما دام ديكارت قد بيّن أن الأشياء هى كما تظهر لحواسنا

وأنها من ناحية أخرى كما تمثلها لنا مالدينا عنها من أفكار جليةواضحة، فإنه يتضح تماما ضرورة الربط بين الفيزيقا الديكارتية والميتافيزيقا الأوغسطينية عن المعانى أو ضرورة إقامة الميتافيزيقا الأوغسطينية مع تضمنها للفيزيقا الديكارتية. يقول مالبرانش: «إنه إذا لم يكن ديكارت قد توصل إلى هذه النتيجة فما ذلك إلا أنه لم يتعمق فى فحصه عما تتضمنه طبيعة المعانى»[1].

كيف استطاع مالبرانش أن يصل إلى هذه النتيجة، أو أن يدرس بعمق هذا الاتجاه الديكارتى، ثم أن تصل به هذه الدراسة إلى موقفه من المعانى؟ لقد أشرنا فى دراستنا لديكارت كيف أنه حينما استعرض خصائص الأفكار خرج من ذلك إلى مخالفة الاتجاه التقليدى القديم الذى كان يرى الحقيقة الأولية للأشياء فيما يعرض لنا من وقائع بسيطة خالصة، وانتهى به البحث إلى الكشف عن الحقيقة فى مجال الفكر الذى يتميز بالجلاء والوضوح؛ أى أن الموقف السابق على ديكارت كان يتجه من الوجود إلى المعرفة، بينما يعكس ديكارت هذا الإتجاه فيذهب من المعرفة إلى الوجود، وعلى هذا فقد أرجع الحقيقة كلها إلى الأفكار، وقطع كل علاقة بين الأحكام السابقة عن الأشياء المحسوسة وبين ما نعرفه عن هذه الأشياء من معانى جلية واضحة، أى بين الأشياء كما هى ماثلة أمامنا فى الواقع بخصائصها المحسوسة، وبين الأشياء الحقيقية كما تتمثل لنا فى الفكر.

ولكن المشكلة التى تعترضنا، هى أننا إذا أرجعنا الأفكار كلها إلينا، فهل يمكن أن نعبر عن أى شئ غير ماتنطوى عليه أنفسنا؟

إن استناد ديكارت إلى فكرة الألوهية لكى يخرج من دائرة الأنا الذاتية ويتخلص من انطواء النفس على أفكارها، إنما يبين بوضوح القصور الذى يلحق بما يزعمه من واقعية موضوعية للأفكار، ومع هذا الإتجاه إلى فكرة الله فإنه لم يستطع أن يحرر المعانى أو الأفكار من تعلقها بفكرنا، وحتى لم يبين

(1) "Ce grand philosophe n'a point examiné a fond en quoi consiste-la nature des idées". (م.س)

بوضوح كيف يمكن لهذه المعانى أن تتميز – بما تتضمنه فى طبيعتها – عن قوانا العارفة لكى تتكون منها موضوعات المعرفة أو الأشياء؛ أى أن ديكارت لم يستطع أن يميز بين قوى الإدراك وموضوعات الإدراك، وكذلك فإن الأفكار عند ديكارت لاتمييز فيها بين المعانى التى لدينا عن أنفسنا، وتلك التى لدينا عن الأشياء الخارجية المغايرة.

ولما كانت المعرفة سابقة على الوجود وأننا لانعرف مباشرة إلا أنفسنا فكيف يمكن لنا معرفة أشياء خارجة عنا؟ وما هو مصدر معرفتنا بأشياء خارجية تختلف عن طبيعة وجودنا؟ وكيف يمكن أن يكون هذا الإدراك تاما واضحا؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات ستؤدى بنا إلى التعرض لمشكلة «الموضوعية» ولقد سبق مالبرانش الفيلسوف كانت فى تفسير «الموضوعية» بالمعنى الحديث، فبين إلى أى حد يمكن أن تكون معرفتنا للأشياء «موضوعية»، وذلك رغم استخدامه للكوجيتو فى اثباته لوجوده الذاتى عن طريق الفكر، وفى تمييزه بين النفس والجسم، ويستند الحل المالبرانشى إلى التمييز بين الشعور والمعانى، فهو يعتبر الشعور تغيراً بسيطاً فى النفس نتعرف عن طريقة وبغير وضوح على الحالة التى تكون عليها أنفسنا، بينما المعانى تعرض لنا فى وضوح خصائص وصفات مستقلة عنا وعن تغيراتنا النفسية، ومن ثم فهى تنطوى على طبيعة واقعية لاشك فيها une realité incontesiable، ونحن نستطيع أن نميز بين المشاعر –كالألم أو الحزن الذى يصيبنا– وبين المعانى كالدائرة أو العدد فهى أمور ندركها ونقيم عليها استدلالاتنا دون أن تكون شيئا منا، وهى تكشف لنا عن حقائق ثابتة.

ألا يجب إذن أن نعتبر هذه المعانى كحقائق موضوعية مادامت كل ماتظهره لنا ليس فى حاجة إلى إدراكنا لها لكى توجد، أو هى توجد مستقلة عنا؟

ولكى نميز بين المعرفة بالشعور والمعرفة بالمعانى، يتعين علينا أن نتناول بالتحليل إدراكنا للأجسام، وسيكشف لنا هذا التحليل عن موضوع للإدراك

ليس سوى جزء معين من الامتداد، يتخذ شكلاً معيناً سواء كان ساكناً أم متحركاً، ومن ثم فإننا ندركه كما ندرك الأشكال الهندسية، وبالإضافة إلى هذا الموضوع المدرك نجد «أحوالاً» كالضوء والألوان والصوت والذوق، وهذه الأحوال من صنع أنفسنا. وعلى هذا فإن ادراكنا للأجسام ينطوى على نوعين مختلفين من الإدراك: أحدهما ينصب على الإمتداد ويتمثل فى المعانى، والآخر مشاعر مصدرها الأحساس، وهى لاتتضمن معرفة كاملة بالأشياء الخارجية، وليست الإحساسات سوى علامات دالة على الأشياء أى أنه لايوجد أى تطابق ضرورى بين الإحساس والشئ الخارجى.

فالإدراك الحسى على هذا النحو ليس سوى عملية مفسرة ذات طبيعة نفعية فحسب مادمنا لاندرك الأشياء الخارجية بحواسنا إدراكا مطابقا. بل إن ثمت أخطاء نقع فيها بتأثير هذه المعرفة الحسية، ذلك أن أبصارنا قد تخطئ فى تقدير المسافات والحركات، وقد ترى الشئ الكبير صغيراً والصغير كبيراً، ونحن نصحح الإحساس عادة بإحساس آخر أو بمعرفة حقيقية بالمعانى. على أن هذا الخطأ لايرجع فى حقيقة الأمر إلى الإحساس فى ذاته كعملية وظيفية جسمية، بل ينجم عن أحكامنا التى نصدرها على هذه الإحساسات. وهذه الأحكام إنما تصدر عن الإرادة، وبمعنى آخر نحن أحرار فى أن نقبل أو نرفض هذه الإحساسات.

ولكن مالبرانش – مثله فى ذلك مثل ديكارت – يعول كثيرا على تدخل الإرادة فى أحكام التجربة أو أحكام الإحساس، فيغفل بذلك ضغط المعطيات الحسية على الإرادة، الأمر الذى قد يضيق من مجال حريتها فى معارضة هذه المعطيات، فإذا أبصرت العينين جسماً ما، فإن الحكم بأنه صغير أو كبير يكون مستمداً من واقع الرؤية البصرية، إلا إذا تدخل العقل لتصحيح الإدراك البصرى بتأثير معارف سابقة عن الموضوع.

وإذا كان الإحساس – رغم منفعته العملية – يعتبر مضللاً، من حيث أنه

لايمدنا بمعرفة صحيحة عن الأشياء ولايتضمن أفكاراً جلية واضحة، فما الذى يدفعنا إلى الاعتقاد بموضوعيته؟

والواقع أننا نشعر حقيقة بأننا لم نوجد هذه الأجسام، بل نحن نجهل مايعتريها من حركات خفية، فنحاول أن نخلع عليها خصائص مشابهة لما لدينا من إحساس، وتتدخل قوة الخيال لتربط بين هذه الإحساسات ربطا غير معقول، إذ أن قوة الخيال معارضة لقوة العقل، فضلا عن أن الخيال لايعرفنا بالأشياء معرفة جلية واضحة.

وبعد أن رفضنا اعتبار الإدراك الحسى كطريق لمعرفة الأشياء، معرفة صحيحة فكيف يتسنى لنا الحصول على هذه المعرفة وعلى أى أساس تقوم؟ لاشك أن مالبرانش يرفض التسليم بوجود الأشياء فى ذاتها فى الخارج كجواهر تؤثر على قوانا العارفة، ذلك أننا قد نعرف أشياء لاوجود لها فى الخارج ومن ثم يجب أن نعكس مسار بحثنا فلا نبدأ من الوجود كحقيقة أولية ثم ننتقل منه إلى المعرفة، بل نبدأ من المعرفة ونحدد خصائصها.

ويجب أن نلاحظ أنه لاتوجد أى علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء ووجود هذه الأشياء، أى أنه ليس ثمت تطابق بين المعرفة والوجود، ودليلنا على ذلك، ما يتراءى لنا خلال الأحلام والهلوسة من موضوعات لاوجود لها، وكذلك فإن النفس لايمكن أن تدرك سوى موضوعات متحدة بها اتحاداً مباشرا، وحاضرة بها حضورا فعليا.

ومن ثم يجب التسليم بأن المعانى هى الموضوعات المباشرة للنفس، مادامت النفس يمكن لها أن تدرك موضوعات لاوجود لها فى الخارج، كما أنها تشعر بأن الأشياء الخارجية منفصلة عنها ومستقلة عن وجودها الذاتى.

وليست المعانى التى ندركها عن الأشياء المادية سوى تعيينات لفكرة الامتداد كفكرة ضرورية ثابتة، وهى معنى واضح جلى ومبدأ عدد لامتناه من الأشياء، إذا أن الامتداد لامتناه معقول وغير منفصل عن النفس، وهو الموضوع المباشر لعقلنا، ومن ثم فهو ليس تغيراً فى الموجود المحسوس، بل هو خارج عنه،

وعلى الرغم من أنه متصل بالنفس إلا أنها تعجز عن تمام الإحاطة به لطبيعتة اللامتناهية، وعلى هذا فالأشكال المعقولة جميعها تصدر عن معنى الإمتداد على الرغم من أنها تبدو في صورة أشكال محسوسة، ذلك لأن المعقول وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك، أما المحسوس فلايمكن للعين أن تراه إذ أنها لاتنفذ إلى باطنة بل تكتفى بأن تحوم حول سطحه.

وإذا كان معنى الإمتداد هو الذى يشكل حقيقة موضوعات العالم الخارجي فما مصدر هذا المعنى؟ بل ماهو مصدر المعانى جميعها على وجه العموم؟ إن مالبرانش يرفض التسليم بأن هذه المعانى تصدر عن أشياء موجودة بذاتها فى الخارج وكذلك يستبعد القول بإحداث العقل الإنسانى لهذه المعانى أو بفطريتها، ذلك أنها ذات طبيعة لانهائية، فهى بذلك تفوق قدرة العقل، ومن ثم فهو يعجز عن إيجادها فلايبقى بعد هذا فى نظر مالبرانش إلا احتمال واحد مطابق للعقل وهو وجود هذه المعانى فى الله، ومن بينها معنى الإمتداد.

ويستند حل المشكلة إلى أن الله باعتباره خالقاً للموجودات يتعين أن تكون لديه معان عنها، ومن ناحية أخرى فالله متحد بنفوسنا اتحاداً وثيقاً وحاضر فيها على الدوام؛ وكما أن الملاء هو مكان الأجسام المادية فكذلك الله هو المحط أو المدى الذى تشغله النفوس. وعلى هذا فالنفوس ترى المعانى فى الله وهى ذاتها تعمر الملأ الإلهى، والله حاضر فيه حضوراً أبستمولوجياً دائماً وهذا لايعنى أنها قد لاتغفل عن هذا الحضور أحياناً، ذلك أن فعل المعرفة يتطلب تطهير للنفس من الشوائب التى تنجم عن علاقتها بالبدن. والإنتباه شرط ضرورى للمعرفة، ولو أنه يختلف عن طبيعة الانتباه عند ديكارت.

وهكذا فبينما نجد الحدس الديكارتى -وهو ثمرة الانتباه- يتسم الطابع العقلى، نجد الحدس عند مالبرانش يتخذ طابعاً صوفياً خالصاً، تنتفى فيه إيجابية النفس، وتصبح فى موقف سلبى، فكل ما تفعله النفس هو أن تتوجه بنية خالصة وفى انتباه تام، هو كصلاة للنفس، تشخص بها إلى الله ليمنحها المعرفة، وليست ثمت ضرورة رابطة بين فعل الإنتباه وانثيال المعرفة على

الذهن، فتلك صورة من صور النعمة الإلهية لاتخضع لدواعى المنطق والمعقولية، مادامت المعانى - وهى موضوعات المعرفة - مستقرة فى الذات الإلهية. وعلى هذا فإن المعرفة عند مالبرانش هى ضرب من الإشراق الحضورى، أو هى عيان للنفس تتلاشى معه جميع صور الإستدلالات المنطقية وتدرك النفس خلاله المعانى التى تعتبر النماذج الأزلية للموجودات، ومن ثم فإن هذه المعانى متقدمة فى الوجود على الأشياء، كتقدم المثال الأفلاطونى على أفراده، وعلى هذا فإن معرفتنا للأشياء لاتستمد من وجود هذه الأشياء وإنما من النور الذى يقذفه الله فى نفوسنا، فنرى الأشياء كمعان معقولة، وإن اتحادنا الوثيق بالله هو الذى يمكننا من هذه الرؤية، حيث تتكشف لنا الحقائق الأبدية والنظام الثابت المعقول.

وعلى قدر ما يكشف عنه النور الإلهى من حقائق أمام بصيرتنا نستطيع التمييز فى المعانى المعقولة بين **علاقات مقدار وعلاقات كمال**. أما الأولى فهى **علاقات معان من نفس النوع**، كالعلاقة بين أصبع القدم ومعنى القدم نفسه، ومعانى الأعداد هى التى تصلح للتعبير بدقة عن العلاقات المقدارية وتخضع للقياس، ونحن نستخدمها فى العلوم النظرية.

وأما **علاقات الكمال**، فهى علاقات بين **معان مختلفة**، كالعلاقة بين النفس والجسم، وهذا النوع من العلاقات لايمكن قياسه، ذلك أنه لايقبل أى تحديد كمى، فنكتفى بأن نعرف مثلا أن النفس أكمل من الجسم، دون بيان مقدار هذا الكمال ودرجته. وتعبر علاقات الكمال عن حقائق وقوانين، ومعرفتنا بها تمكننا من أن نشق منها قواعد عملية، إذا اتبعناها، حققنا الخير المشترك، وهذه القواعد مثل: يجب أن نحب العدالة أكثر من محبتنا للثروة والغنى، وأن نفضل طاعة الله على طاعة الناس الخ.

لقد اتضح لنا اذن كيف أن المعانى فى الموضوعات المباشرة للعقل وأنها أزلية وضرورية، وأنها أساس تفكيرنا، كما أنها لاتستند فى وجودها إلينا. وتؤلف فيما بينها -فى استقلال عن عقولنا- نظاماً نموذجياً (مثاليا) متصاعدا له

طبيعته الروحية وهو يمثل العقل الإلهى الذى يتناسله الله أزليا.

ومن هذا العقل الالهى تصدر الأجسام إلى حيز الفعل على صورة أشكال ممتدة من بين أعداد لامتناهية منها، وقد كانت بذوراً متضمنة أو مضمرة فى الأمتداد المعقول، كما تنطوى قطعة الحجر الغفل على كثير من التماثيل المختلفة. وهذا الإمكان – الذى لاحدود له – لخلق ما لاحصر له من الأجسام المختلفة الإمتداد والأشكال يشير إلى السعة المطلقة للوجود «الكلى الوجود» وهو الله.

وفى هذا الوجود الكلى الشامل يوجد أيضا معنى مثالى للنفس وهو كذلك موضوع للتأمل الإلهى ولكنه يتميز عن معنى الامتداد فى أنه ليس موضوعاً للتأمل الإنسانى. وكما ينطوى معنى الامتداد المعقول على الأجسام الجزئية، فكذلك يتضمن المعنى المثالى للنفس سائر النفوس الجزئيه.

وبينما نرى ديكارت يؤكد أن معرفتنا بنفوسنا أكثر يقيناً ووضوحاً من معرفتنا بأجسامنا، نجد مالبرانش يذهب إلى العكس منه، فيرى أن معرفتنا بأجسامنا هى الأكثر وضوحاً ويقيناً، لأنها تستند إلى معنى الامتداد الواضح الجلى، بينما تستند معرفتنا بنفوسنا إلى شعورنا الداخلى، وقد ذكرنا أن المعرفة بالشعور أقل مرتبة من المعرفة بالمعانى، فنحن لانعرف نفوسنا مباشرة أو عن طريق المعانى بل عن طريق التخمين بالإستدلال القائم على المماثلة (قياس التمثيل analogie) وكذلك بينما نجد وجود الله عند ديكارت موضوع برهان، يصرح مالبرانش بأن معرفتنا بالله معرفة مباشرة لاتحتاج إلى برهان، ومالبرانش يقبل الدليل الوجودى الديكارتى ولكنه يعيب عليه أنه دليل برهان ينتقل من الفكر إلى الوجود، كما لو كان وجود الله أمراً منفصلاً عن فكرة الله . ثم أن ذات الله اللامتناهية لايمكن أن تعرف بنفس الطريقة التى نعرف بها الذوات الأخرى المتناهية لأن الوجود اللامتناهى لايمكن أن تكون هناك فكرة ممثلة له، فليس ثمت معنى ممثل أو نموذجى لله، فإنه يستحيل علينا الإحاطة بالذات الإلهية. ومع هذا فنحن نستطيع أن نستنتج بعض الصفات

الإلهية من هذا الكمال اللامتناهى، على الرغم من أننا لن يتيسر لنا فهم هذه الصفات إلا بالتواطوء (بالإشتراك) وبطريقة ناقصة.

الرؤية فى الله:

لقد انتهى بنا التحليل الأولى لموقف مالبرانش بصدد المعرفة إلى أننا نرى معانى الأشياء فى الله ومن بينها معنى الامتداد المعقول، وهذه الرؤية ليست إلا نوعاً من المصاحبة للعقل الإلهى، واتجاهاً من النفس فى حال الحضور الإلهى لاجتلاب لوامع إشراق الله، وكذلك فإن الرؤية فى الله لاتعنى حدوث شعور بها فى الذات الإلهية إذ أن الشعور حال النفس، ومع أن الله هو الذى يحدثه إلا أنه يحدثه دون أن يكون حاصلاً عليه، فالمعانى ومن بينها معنى الإمتداد توجد فى ذات الله دون أن يكون لديه شعور بها.

وإذا كنا نرى ماهيات الأشياء فى الله، فهل يعنى هذا أننا نرى فى نفس الوقت الماهية الإلهية؟ لقد أشار مالبرانش إلى ضرورة التمييز بين رؤية ماهية الله ورؤيتنا لماهيات الأشياء فى الذات الإلهية، فإن رؤية ماهيات الأشياء لاتعتبر إطلاقا رؤية لله، وإنما يعنى ذلك رؤية الجوهر الإلهى بقدر نسبته إلى موجودات مخلوقة أو مشاركة فى هذا الجوهر.

فإذا قلنا إن الإمتداد المعقول هو الله – ما دام كل مايوجد فى الله هو الله ذاته – فإن ذلك يكون بقدر مايمثل الله ماهيات الأشياء، ومن حيث نظرتنا إلى ذاته باعتبارنا موجودات مخلوقة، لا من حيث ماهيته الخاصة التى لايستطيع المخلوق إدراكها أو الإحاطة بجوهرها ذلك أن الموجود الإلهى الكامل لايحتمل النقص المتعلق بالمخلوقات.

على أنه يجب أنه نتنبه إلى أنه على الرغم من أن الجوهر الإلهى يمثل الأجسام بالإمتداد المعقول، إلا أنه لاينطوى على أى نوع من الضرورة المبررة لوجود الأجسام فى الخارج. ومالبرانش يرى أن الله ليس بالضرورة خالقاً للعالم المادى، وهذا هو السبب فيما ذهب إليه من استحالة البرهنة العقلية على وجود

الأجسام، ولهذا فهو يركن إلى الوحي لتبرير وجودها. وعلى هذا فثمت تمايز جوهرى بين الإمتداد المعقول اللامتناهى والإمتداد المادى المتحقق فى الأشياء الخارجية، فإن الإمتداد المعقول يمثل حيزاً ما مع أنه فى ذاته ليس فى حيز، وكذلك فهو يتضمن أسباب الحركة ومع هذا فهو غير متحرك.

ويلاحظ أن مالبرانش قد استغل فكرة الامتداد المعقول عند ديكارت إلى أبعد الحدود وأضاف إليه إضافات جديدة تعد فى حقيقة الأمر استمراراً لموقف الأفلاطونية المسيحية من مفهوم المادة والامتداد، باعتبارها شراً مطلقاً، ومع أن مالبرانش لم يقبل كأفلوطين القول بعدمية المادة إلا أن منطق مذهبه يتجه به إلى مثل هذا الموقف.

وإذا كان الامتداد المعقول هو الحقيقة الأساسية التى يستند إليها وجود الأشياء الخارجية فكيف يمكن تبرير معرفتنا بالموجودات الجزئية، أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا معرفة كثرة الأشياء المادية فى فرديتها وتشخصها، أى كيف نقيم مبدأ الفردية والتشخص ؟ لقد رفض مالبرانش التسليم بوجود معان جزئية فى الذات الإلهية، ذلك أنه يرى أن مبدأ الفردية ليس مبدءً بسيطاً، بل هو ينطوى على عنصر معقول وعنصر آخر محسوس، أما العنصر المعقول فهو يتمثل فى التعيينات الجزئية اللامتناهية التى يقبلها الامتداد مع بقائه كليا لامتناهيا، وأما العنصر المحسوس فهو الشعور الذى يصل بيننا وبين هذا أو ذلك الوجه للامتداد المعقول؛ فثمت إذن شبه تجزئة معقولة للإمتداد – إن صح ذلك– وترجع إليها تجزئة إحساساتنا.

وعلى أية حال فإن ما نراه من الأجسام إنما يرجع إلى الامتداد المعقول الذى نراه فى الله، والواقع أن الأجسام نفسها غير مرئية كما يقول مالبرانش ولايمكن أن تعرف مباشرة.

ونحن لانرى الأشياء فى الله فحسب، بل إن الله نفسه يرى الأشياء جميعا فى ذاته، لأن هذه المعانى المثالية (النموذجية) هى موضوعات تأمله الأزلى.

والحقيقة أن «الرؤية فى الله» ستثير مشكلة العلم الإلهى وصلته بالعلم الإنسانى وبعملية الخلق على وجه العموم، وسيحول مبحث المعرفة إلى مبحث فى اللاهوت، وسيكون معنى هذا أن يطغى عنصر الوحى على عنصر العقل فى فلسفة مالبرانش.

الموقف الفلسفى عند مالبرانش (نقد وتعليق):

لقد اتضح لنا كيف تفاعلت الديكارتية مع تيارات الأوغسطينية والكثلكة المسيحية والأفلاطونية المحدثة فى فلسفة مالبرانش.

لقد حاول مالبرانش – بعد أن قبل الموقف الديكارتى فى جملته – أن يُكمل ما لاحظه فيه من نقص، وأن ينسق بينه وبين الأوغسطينية، ولكنه أظهر بوضوح تغليب العنصر الدينى على العنصر العقلى فى المذهب، ووجه الميتافيزيقا الديكارتية وجهة مسيحية خالصة، وبالغ فى الإتجاه التصورى عند ديكارت حتى بلغ به قمة المثالية الروحية بحيث تعذر أن تقف الديكارتية عند حدود الثنائية الفلسفية، فكان أن انزلقت – على يده – إلى «وحدة الوجود» عند اسبينوزا، ومهما حاول مالبرانش أن يتخلص من الوقوع فيها، فهو ينساق إليها بطبيعة مذهبه من حيث أنه يقرر أن كل مدرك إنما يشارك فى المعانى الأزلية التى ينطوى عليها العقل الإلهى. فجميع التغيرات التى تحدث فى الجسم أو فى النفس من حركة وسكون إنما تصدر عن الله فى صورة خلق متجدد ثم حفظ دائم لهذه المخلوقات، التى هى فى حقيقة أمرها مجلى للإرادة الإلهية. والله هو العلة الوحيدة فى الوجود؛ أما سائر ما نسميه عللاً فما هى إلا مناسبات للفعل الإلهى وأثر من آثار النظام والقوانين التى هى من صفات الذات الإلهية وتصدر الإرادة فى فعلها عنها، ومما لاشك فيه أننا نجد هنا تطويراً لنظرية المناسبات الديكارتية Occasiohalism، وقد استخدم مالبرانش هذه النظرية فى حل مشكلة اتصال النفس بالجسد التى عجز ديكارت عن تقديم حل مقنع لها، وقد أشار مالبرانش إلى أن عجز الأجسام والنفوس عن

أن تتفاعل وتحدث تأثيراً متبادلاً فيما بينها إنما هو حالة خاصة من حالات استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، وليست الأجسام علة للنفوس أو العكس بل إنه كان من الممكن أن تخلق النفوس بدون أجسام، وحتى الإحساسات فهى لاتصدر عن الأجسام لأن هذه الأجسام لاتوجد بذاتها ولاتنطوى على أى خصائص حسية. ولم يكن مالبرانش بحاجة إلى أن يشير إلى المحسوس أو إلى الإحساسات بعد أن أثبت أن الأشياء الحقيقية هى معانى أو مثل أو نماذج فى العقل الإلهى، الأمر الذى تصبح معه الإحساسات بدون أى سند واقعى مما يستحيل معه أن نطلق عليها هذا الإسم إذ هى من قبيل المشاعر النفسية المصاحبة للمعانى.

وكذلك فإن العقل الإلهى الذى عجز مالبرانش عن أن يُبرهن على احتوائه على الجزئيات – مما يتعذر معه تبرير خلق الجزئيات والأفراد – هذا العقل الإلهى الذى يتضمن نماذج الأشياء هو العقل الأفلوطينى الذى استند إليه ابن سينا فى رفضه لعلم الله بالجزئيات إلا على نحو كلى.

وثمت أمر آخر وهو أنه إذا كان العقل الإلهى ثابتاً لاتغير فيه كعالم المثل الأفلاطونى– كما يذكر مالبرانش – فكيف يتضمن المعرفة والإرادة، أو بمعنى آخر كيف يمكن أن تصدر التغيرات المختلفة عما هو ثابت أزلى؟ إن الكمال الإلهى المطلق، وصفاته اللامتناهية يجعلون من الضرورى أن تتسم الذات الإلهية بالسكون المطلق، وهذه هى نفس المشكلة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة وعبرت عنها محاورات بارمنيدس والسفسطائى وفيلبوس.

ولايمكن أن نتصور بعقلنا أو بخيالنا إمكان حدوث حركات معقولة، فى مكان معقول وكيف يمكن أيضاً أن تكون الذات الإلهية موضعاً للرغبات وللإرادات الجزئية العارضة، ولايمكن أن يخرج مالبرانش من هذه الأزمة بما يذكره من أن المعانى إذا نظر إليها باعتبارها من مكونات الذات الإلهية فهى ذات طبيعة لامتناهية وتتسم بالكمال المطلق، إذا نظرنا إلى هذه المعانى من

ناحيتنا كنفوس بشرية محدودة فإننا نستطيع الكشف فيها عما نراه من جزئيات ممتدة أو نفوس جزئية.

لاشك أن هذه الأزمة التى عاناها موقف مالبرانش لايمكن تلافيها إلا إذا اتجهنا وجهة أفلاطونية خالصة واعتبرنا وجود المخلوقات وهماً وخداعاً، ولكن مالبرانش لايتجه صراحة إلى هذا الموقف الذى قد انساق إليه مذهبه بحكم منطقه.

وأخيراً فإننا نستطيع القول بأن ديكارتية مالبرانش قد اتجهت إلى حل مشكلة ديكارت الأساسية، وهى الصلة بين النفس والجسد لا عن طريق حيل مصطنعة – كما فعل ديكارت – بل عن طريق سلب كل فاعلية إيجابية من طرفى الثنائية الفلسفية والإلتجاء إلى الرؤية فى الله والعلل المناسبة Les Causes occaisionnelles.

الفصل السادس

باروخ اسبينوزا

(١٦٣٢- ١٦٧٧)

حياته ومؤلفاته :-

ولد الفيلسوف باروخ اسبينوزا[1]، فى امتسردام بهولندا فى ٢٤ نوفمبر ١٦٣٢ وهو ينحدر من أسرة يهودية من البرتغال ومن سلالة اليهود المارن Marane أى أن أبويه كانا من اليهود الذين أجبرتهم محاكم التفتيش على الدخول في المسيحية .. وعندما أعلنت هولندا التسامح الدينى بالنسبة لجميع أصحاب الأديان ومنهم اليهود أسرع هؤلاء بالرحيل إلى هولندا ليجدوا فيها الملجأ الآمن والإستقرار فى الحياة. ومع هذا فإنهم لم يندمجوا فى المجتمع اليهودى إلا فى فترة متأخرة، وقد ظلوا بعد فرارهم من أسبانيا والبرتغال فى حالة إنعزال عن المجتمع حتى يتجنبوا الإضطهاد الذى عانوه من قبل.

وكان والد اسبينوزا قد وجهه إلى أن يصبح من رجال الدين اليهودى وتوفر على تعليمه فى مدرسة يهودية أنشئت فى امستردام ١٦٣٨ حيث درس فيها اسبينوزا الكتب اليهودية المقدسة كالعهد القديم والتلمود والشريعة اليهودية. هذا بالإضافة إلي مذاهب فلاسفة اليهود من أمثال بن عزرا وابن ميمون، وكذلك جميع المعلومات الأساسية التى خصصت لتعليم أبناء اليهود. ومع هذا فإن اسبينوزا قد أظهر كثيراً من الشك فيما كان يتعمله من الكتب العبرية التى كان يستمع إلى شروح جامدة من أحبار اليهود عليها والتى لم يدخل فى قلبه وعقله أى إقناع بها، وكذلك كان موقفه أيضاً من البروتستانتية لسائدة فى هولندا ... ولهذا كان يقابل من اليهود والمسيحيين على السواء بقدر كبير من الشك والإرتياب.

على أنه يلاحظ أن اسبينوزا لم يكتف فى تعليمه بالدراسات العبرية فحسب، بل كان يثقف نفسه فى خارج المدرسة بقراءة موضوعات دنيوية

(1) Baruch Spinoza.

أخرى وأظهرنهما كبيراً وبراعة ظاهرة في استيعابها، وظهرت مواهبه بالنسبة لتعلم اللغات ومنها الأسبانية التي كان يتحدث بها بطلاقة في المنزل، ثم تعلم بسرعة كبيرة اللغة اللاتينية واللغة البرتغالية والفرنسية والإيطالية والفلمنكية.

وقد أتيحت له الفرصة لكي يتعلم اللاتينية في مدرسة فان إند[1] الروماني الكاثوليكي، وفي هذه المدرسة قرأ كتب ديكارت وآخرين من الفلاسفة المحدثين فضلاً عن دراسته للرياضيات والعلوم الطبيعية، وقد كان أثر هذه الدراسات كبيراً على تكوينه العلمي. وقد انتهى منها إلى رأى بأنه يستحيل عليه القبول الحرفي النص لما ورد في الكتاب المقدس، وكذلك في شروح اليهود عليه ... وقد بدأ اسبينوزا في هذه الفترة المبكرة التفكير في موضوعات الألوهية وحقيقتها والخلود من وجهة النظر التقليدية لكل من اليهود المسيحيين ... وكان هذا هو مسار الشك في الدين عند اسبينوزا كما أشرنا من قبل، مما أثار عليه موجة من العداء الديني لدى المؤمنين من اليهود والمسيحيين.

وبعد أن إنتهى اسبينوزا في دراسته في مدرسة «فان إند» واجهه أول حادث مهم في حياته وهو وفاة أبيه عام ١٦٥٣م وكان والده هذا يشغل مكاناً مرموقاً في المجتمع اليهودي في إمستردام، وقد بدأت مشاكله العائلية في الظهور بعد وفاة والده وكان هو الوريث الوحيد له، ولكن أخته الغير شقيقة كانت تريد الاستحواذ على نصيبه من ميراث أبيه فأقامت حمله شعواء عليه لدى السلطات الدينية اليهودية وحرضتهم عليه لموقفه الإلحادي، ومع هذا فقد أصدرت هذه السلطات حكمها بالإعتراف بالشاب اسبينوزا باعتباره الوريث الشرعي لوالده. وعلى الرغم من هذا فإن اسبينوزا قد تنازل طواعية وبروح غيريه عن جزء كبير من حقوقه لهؤلاء الذين ناصبوه العداء وانكروا عليه ميراث والده، وقد صمم اسبينوزا على ألا يحمل الميراث أساساً لحياته المعيشية ولهذا فقد اتجه إلى الكسب عن طريق عمله في صناعة صقل عدسات النظارات التي برع فيها تماماً.

---

(1) Van End.

ويلاحظ أن موقف السلطات اليهودية منه لم يكن عنيفاً فى مسألة الميراث، فقد شعروا بنوع من التسامح نحوه، وأحسوا بأنهم حينما يصدرون قراراً ضده فى هذا الصدد أو بتحريم أفكاره فى هذه المرحلة بالذات، فإنهم سيفقدون بذلك وجهاً لامعاً بالنسبة للطائفة اليهودية فى هولندا، ولهذا فقد حاولوا أولاً أن يثنوه عن موقفه الإلحادى ضد الدين اليهودى، وقد كان موقفه هذا يمثل مواجهة خطيرة ضد العقيدة اليهودية. وقد صبروا كثيراً عليه وعجزوا عن إقناعه بأن يغير موقفه أو يصمت ويمتنع عن الإعلان عن أفكاره الإلحادية ... وذلك مخافة استثارة اليهود والمسيحين عليه من حيث أنه يوجه هجومه على أفكار دينية وكذلك المبادئ الأخلاقية من حيث أنها تستند إلى أوامر وتوصيات إلهية. وقد تخوف اليهود من أن تستثير آراء اسبينوزا المسيحيين فيندفعون إلى موقف عداء بينهم وبين اليهود ... ويكون لذلك أثره فى العمل على طرد اليهود من هولندا، وقد عرض اليهود عليه مساعدات مالية حتى لا يفصح عن أفكاره الإلحادية ولكنه رفض فى إباء هذا المسلك فصب اليهود عليه اللعنات وطردوه من طائفتهم الدينية دون أن يحصل على أى موارد مالية ... وكان فى هذا الوقت فى سن الأربعة والعشرين.

وقد كان السبب الأساسى لطرده من الطائفة اليهودية قوله بأن الله له جسم وذلك في إشارته إلى العالم المادى فى وحدة الوجود التى ينطوى عليها مذهبه، وأيضاً قوله إن الملائكة هى من صنع الخيال، وقوله كذلك أنه كان ينبغى ألا تشير التوراة إلى عقيدة الخلود، وكان اسبينوزا قد استخدم بمهارة فائقة أسلوبه النقدى كأثر من آثار دراسته للفلاسفة من أمثال ابن ميمون، ولاسيما فى كتاب دلالة الحائرين، وهو يشير إلى مواضع فى الكتاب المقدس بها تناقضات دفعته إلى تقديم العقل على الوحى، أى أن العقل فى نظره يعتبر المحكمة العليا التى تفصل فى مسائل اليهود، وإذا وجدنا تعارضاً بين العقل والوحى فينبغى علينا حينئذ أن نستبعد ما جاء به الوحى ونقبل ما يبشر به العقل، ومن ثم فلا يمكن اعتبار نصوص الكتاب المقدس معطيات مطلقة اليقين عند

المؤمنين مهما بلغت الذروة فى سمو الإيمان، الأمر الذى كان مثاراً للقلق سواء عند اليهود أو المسيحيين لاسيما وأن اسبينوزا كان قبل طرده يعتبر عضواً رسمياً فى الطائفة اليهودية بهولندا، وقد شعر اليهود بأنهم يجب أن يقفوا ضد أى اتجاه مخالف للعقيدة اليهودية، ولذلك فقد أرادوا التستر على الفضيحة الدينية التى أثارها اسبينوزا فحاولوا إسكاته بالمال حتى يكف عن معارضة الدين ولكنه رفض الرجوع عن موقفه، لهذا فقد طرد من الطائفة اليهودية بسبب هذه الآراء التى بشر بها فى المجتمع اليهودى، ولكن اسبينوزا رغم هذه الضائقة المزعجة فى حياته حاول أن يستمر فى أسلوب حياته غير مكترث لأحد، واعتمد على نفسه فى كفاحه من أجل العيش، ومع هذا لم تتأثر فلسفته بهذه الحياة، وكان قد استعاض عن اسمه الأول أى (باروخ) بالاسم المسيحى الجديد (بندكت)[1] ، وعاش بين المسيحيين بهذه الصورة مكرساً معظم وقته لدراسة الفلسفة التى كرس لها حياته واتخذ مقاماً له فى قرية من قرى ضواحى امستردام وكان له فيها – سواء فى ريفها أو فى المدينة نفسها أصدقاء مثقفون كانوا يزورونه ويتدارسون معه فلسفته فى أوراق مخطوطة إذ كان اسبينوزا يخشى من نشر كتبه أثناء حياته مخافة استثاره الآخرين عليه، واقتصر فقط على نشر اثنين من كتبه – الأول منها حول تفسير وشرح فلسفة ديكارت التى كان يدرسها لتلاميذه، أما الكتاب الثانى فهو كتاب مقال فى اللاهوت والسياسة[2] الذى كتبه دفاعا عن صديقه دى ويت[3]، الذى كان يبشر بقيام حكومة شعبية أى ديمقراطية فى هولندا تدعو إلى حرية الفكر والتعبير والنشر وممارسة الدين.

وعلى الرغم من أصالة مذهب اسبينوزا إلا أنه لم يكن له تأثير كبير على معاصريه ولم يقدره مؤرخوا الفلسفة إلا فى نهايات القرن الثامن عشر حينما

(1) Benedict.
(2) Traité Theologico - Politique.
(3) De Witt.

اكتشف المؤرخون الألمان من أمثال لسنج[١] وجاكوبي[٢] وجوته[٣] وغيرهم من المفكرين الألمان أهمية ما قدمه اسبينوزا من فكر فلسفي جديد، إذ أنه استطاع في نظرهم أن يستخرج النتائج المنطقية للفلسفة الديكارتية العقلية، هذا بالإضافة إلى علمه المتمكن بالفلسفة اليهودية قديمها ووسيطها وكذلك بالفكر المسيحي والفكر الوثني ... وكذلك بأفكار علماء عصر النهضة ومفكريهم من أمثال برونو[٤] وهوبز[٥].

ولقد نجح اسبينوزا بعقا ا 'وضاء في الإستفادة من هذه المنابع كلها في وضع مذهب مستقل ينطوي على قدر كبير من الأصالة والتماسك المذهبي. الأمر الذي أثار اهتمام فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بهذا المذهب.

على أنه رغم انعزال اسبينوزا في مجتمعه الضيق واشتداد موجة العداء الديني ضده في عصره إلا أن الكثيرين من رجال الفكر المشهورين في عصره كانوا يزورونه أو يراسلونه ومن بينهم أولدنبرج[٦] سكرتير الجمعية الملكية بلندن ... وكانت في مستهل تأسيسها، وقد كان الكاتب أولدنبرج سبباً في تعريف اسبينوزا بالعالم الانجليزي روبرت بويل[٧]، وكذلك بالعالم الطبيعي هوجنز[٨] وبالفيلسوف فوس[٩] وكذلك بليبنتز[١٠] وكانت بينه وبين ليبنتز مراسلات.

وقد ظل اسبينوزا في ضيافة جان ويت منذ عام ١٦٦٢ ونشأت بينهما صداقة حتى قضى على حياة جان ويت بوحشية وكانت هذه الفترة هي التي

---

(1) Lessing.
(2) Jocobi.
(3) Goethe.
(4) Bruno.
(5) Hobbes.
(6) Oldenburg.
(7) Robert Bowle.
(8) Huwgens.
(9) Voss.
(10) Leibniz.

وضع فيها اسبينوزا كتابه الجديد (الرسالة اللاهوتية السياسية) التى أشرنا إليها وفيها يدافع عن موقفه فى حماس ظاهر ويرفض اتهامه بالإلحاد ولكن المجتمع لم يثق فى صدق نواياه.

وبعد أن أغتيل صديقه دى ويت اتجه اسبينوزا للإقامة فى منزل يمتلكه الرسام فاندر سبيك، وقد عاش فى هذا المنزل منعزلاً عن المجتمع واطمأن فى آخر أيامه إلى صداقة هذا الرسام الهولندى، وقد دعاه القائد كوندية لزيارته فى عصر لويس الرابع عشر، وكانت الحرب قائمة آنذاك بين فرنسا وهولندا، ولم يحسب اسبينوزا حساباً للعداوة التى سيواجهها الرسام الذى يقيم لديه من مغبة الإعتداء على مسكنه أثناء الليل، وعلى الرغم من ذلك فإن الهولنديين قد كلفوه بالتفاوض نيابة عنهم مع الفرنسيين بعد أن عرفوا قدره، وقد كانت هذه الأحداث الخطيرة التى مرت به سبباً فى اضمحلال صحته فسقط طريح الفراش مريضا بداء الرئة، وقد زاد من اعتلال صحته تعرضه لاستنشاق الرزاز المتطاير من صقل العدسات وعكوفه المستمر على الدراسة والتأليف حتى عام ١٦٧٧ حيث توفى فى ٢٠ نوفمبر من نفس السنة وهو فى سن الخامسة والأربعين وكانت وفاته فى مدينة لاهاى.

وقد ظلت كتب اسبينوزا حوالى مائة عام تحت ستار النسيان والإستبعاد ولم تظهر إلا حينما أشاد بها كبار المفكرين والكتاب من أمثال لسنج وجوته وكوليردج كما ذكرنا. أما أهم مؤلفاته فهى :

١- رسالة فى مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الفلسفية وتعتبر تمهيداً أى مدخلاً لفلسفته.

٢- الرسالة الموجزة فى الله والإنسان وسعادته ١٦٦٦، وكانت موجهة لأصدقائه المسيحيين وقد ضاع أصلها ولها ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٨٥٢.

٣- رسالة فى إصلاح العقل وهى مقدمة فى المنهج وفى قيمة المعرفة أى أنها تعتبر منطقاً جديداً أو مدخلاً للمنهج الجديد الذى أشار إليه فرانسيس

بيكون وديكارت ومالبرانش.

وقد ترك اسبينوزا هذه الرسالة ناقصة ونشرت بعد وفاته.

٤- الرسالة اللاهوتية السياسية نشرت عام ١٦٧٥، وهو يناقش فيها مسائل هامة حول الوحى والنبوة والمعجزات وحرية الإعتقاد ومنهج دراسة النصوص الدينية ...إلخ. وقد ظهر فيها اتجاهه الإلحادى الواضح.

٥- كتاب الأخلاق وهو يعتبر المؤلف الجوهرى لذى يشرح فيه اسبينوزا مذهبه وقد ظل طوال حياته يراجع نصوص هذا الكتاب وينقحه ولم ينشر إلا فى أواخر حياته ١٦٧٥ - ١٦٧٧.

٦- الرسالة السياسية، وقد نشرت ناقصة بعد وفاته.

على أن مجمل مذهب اسبينوزا يمكن الرجوع اليه فى كتب ثلاثة له هى: إصلاح العقل والأخلاق والرسالة اللاهوتية أما كتاب الأخلاق فهو يجمع الكتب السابقة ويلخصها ويشتمل على جملة المذهب عند اسبينوزا فى تخطيطة الأساسى حيث يعرض فيه مذهب وحدة الوجود ويتبع فيه منهج الرياضيين أى المنهج الهندسى وهو يحاول فيه أن يوضح كيف تنطوى الوحدة على الكثرة.

وينقسم كتاب الأخلاق إلى خمس مقالات : الأولى فى الألوهية، والثانية فى النفس الإنسانية، أصلها وطبيعتها، والثالثة فى الإنفعالات، ومصدرها، والرابعة فى عبودية الإنسان ... أى فى شدة الإنفعالات والخامسة فى قوة العقل أو فى حرية الإنسان وسعادته التامة.

وعلى هذا النحو تعالج المقالتان الأخيرتان فلسفة الأخلاق عند اسبينوزا وهو الإسم الذى سمى به كتاب الأخلاق، لأن غاية الإنسان هى السعادة أى العمل من أجل بلوغ السعادة. ومن هذا يبدو أن اتجاه اسبينوزا اتجاه أخلاقى مثل الرواقيين.

ويستخدم اسبينوزا فى كتابه هذا أسلوب البراهين الهندسية وهو منهج

الرياضيين لكى يبرهن على صحة قضاياه، ولهذا جاء الكتاب غامضاً وينطوى على تعقيد وصعوبة بالغة فى فهمه ولاسيما المقالات الأولى منه.

فلسفته ومنهجه

١ - إن فلسفة اسبينوزا إنما تنبع من الظروف التى عاناها هذا المفكر فى حياته القاسية بين الطرد والإبعاد ودوام الارتحال والمرض، وكان يمكن أن تؤدى هذه الظروف إلى اليأس من المستقبل، ولكن هذه المعانه القاسية التى واجهته كانت حافزا إلى الاهتمام الشديد لمتابعة أبحاثه الفلسفية مستهدفاً من هذه الأبحاث الكشف عن حقيقة الخير الأبدى الدائم التى ترتاح إليه النفس ويصل بالمرء إلى الإستقلال بشخصه عن ظروفه الحياة الخارجية ومن ثم إلى التميز والسمو العقلى. وقد ذكر اسبينوزا عن نفسه أنه حينما أدرك الخطر الكبير الذى يتهدده من جراء الضغوط الكثيرة التى عاناها فى حياته، لهذا فقد قرر أن يلزم نفسه بالانصراف إلى البحث بكل قواه لكى يحقق الإنتصار على هذه الظروف القاسية، وكان حاله كالرجل المريض الذى يصارع مرضاً مميتاً، وكيف أنه سينتهى أجله إذا لم يجد دواء لهذا المرض ومن ثم فهو مضطر إلى البحث بكل قواه عن هذا الدواء الذى سيحفظ له حياته[1]. ومن ثم فان مباهج الحياة الإجتماعية كلها قد أصبحت فى نظره عبثًا لا طائل تحتها فلم يهتم بالثروة أو بزيوع الصيت أو بشهوات الحس وملزاته، وكان الخير الحقيقى فى نظره هو مطلبه الأساسى الذى يحقق له الطمأنينة الدائمة والرضى النفسى الثابت، ويكمن هذا الخير الحقيقى فى نظره فى كل ما يؤثر فى العقل ويستبعد كل ما هو غير ذلك، ويتمثل كذلك فى الكشف عن غذاء العقل والوصول إليه والذى يمكن لنا عن طريقه الحصول على المتعة الدائمة والعليا والسعادة التى لانهاية لها، وكيف أنه إذا ما اكتشف هذه المتعة الدائمة التى نجدها فى السعادة عن طريق العقل فانه سيمكن له مساعدة الآخرين فى أن يكون لديهم هذا الإدراك أو الفهم المؤدى إلى تحقيق السعادة الدائمة.

---

(١) راجع إصلاح العقل (أعمال اسبينوز الرئيسية)، جـ ٢، ص ٤.

وقد ذهب اسبينوزا إلى أننا إذا ما تحقق لنا هذا الخير الحقيقى الدائم من خلال ممارساتنا الحيوية، فإننا سنتوجه به نحو ما هو أزلى ولا متناهى وهو الجوهر الإلهي، وكان باروخ اسبينوزا الشاب اليهودى، قد تعلم منذ صباه كيف يوجه حبه العظيم إلى ربه فى عقله ونفسه وقواه، وحينما تحول إلى المسيحية بعد أن سمى باسم (بندكت) لم ينس مطلقا هذا الحب العظيم الذى يكنه للألوهية وذلك يرجع إلى نشأته اليهودية الأولى،ولكن الإله عنده فى المرحله المسيحية التالية لم يكن متصفاً بالإنفعالات ومتغير الأحوال كما هو فى نصوص العهد القديم. وقد أدرك اسبينوزا من خلال معتقداته الدينيه أن الله جوهر لامتناهى أزلى وحينما تحول إلى المسيحية أدرك أن الله ينبغى أن يكون موجوداً خاضعاً للضرورة المنطقية وللقانون العلمى، وأن يكون هذا الإله متفقاً فى صفاته مع المعرفة العلمية الحديثة، وهؤلاء الذين درسوا الرياضيات وشعروا بالسمات الجمالية والصوفية التى تتولد عن فهمنا وإدراكنا لضرورة البراهين القوية لكى نحصل على معرفة يقينية حقة سيستطيعون أن يكونوا فكرة صحيحة عن طبيعة ذلك الجوهر الإلهى الأزلى، وإذا تمت للإنسان المطابقة بينه وبين الله وأصبح لديه اعتقاداً يقينياً بأن الله هو الحقيقة الجوهرية التى تكمن وراء كل عمليات الطبيعة والتى لم يقع عليها أى تغيير أبداً بالنسبة للماضى أو المستقبل، فإنه حينما يصل إلى هذه المعرفة ستتولد لديه سكينة أو سلام داخلى للعقل وحب غامر لله بصورة خالصة وعقلية واعتبار الجوهر الإلهى كأساس منطقى شامل ينطوى على قوانين الطبيعة الإلهية. وقد وجد اسبينوزا فى هذا الحب خلاصه الدائم من حياته القلقة والمؤلمة، وعلى هذا الأساس فقد تأثر باليهودية وبالمسيحية وبالتصوف، إلا أنه أقام نوعاً من الدين على أساس العلم الزائع فى عصره كما يفهمه هو، ولم يكن صوفياً يطلب الخلاص فى النشوة والجذب، ذلك لأنه كان مفكراً يغلب عليه المنطق الجاد القاطع كمفكر رياضى تأدى تفكيره إلى سكينة عقلية تامة وقناعة بقوانين الأزلية مماثلة للرياضيات وقد استطاع بفكره هذا أن يعطينا صورة إله خاضع للضرورة الرياضية والطبيعية رغم

كونه مطلق الحرية. وكان أحد المؤرخين محقاً فى أن يسميه بالرجل الذى أسكرته نشوة الألوهية، إذ أنه نجح فى الحصول على السلام الداخلى والسعادة الدائمة من خلال فلسفة مركزها الله، وفى هذا المعنى فقط يمكن أن يقال أن اسبينوزا قد أصبح صوفيا وذا تدين عميق.

٢- وكان اسبينوزا متابعا للحركة المنهجية فى العلم وفى الفلسفة والتى بدأت بفرنسيس بيكون ثم ديكارت ولهذا فقد اهتم بأن يرسم طريق العقل أو منهجه قبل أن يتجه إلى وضع مذهبه ... وهو يقول «قبل كل شئ يجب التفكير فى وسيلة علاج العقل وتطهيره لكى يجيد معرفة الأشياء» (١).

ونجده فى هذه العبارة مترسماً طريقة ديكارت ومنهجه، ففى نظره أن الأفكار الجلية الواضحة هى قوام الحقيقة ... أما الأفكار الغامضة فهى غير مطابقة وكاذبة. ويتم الإستدلال عنده بواسطة سلسلة من القضايا باستخدام الحدس الذى يوصلنا إلى أعلى مراتب اليقين. ويختلف اسبينوزا عن ديكارت إذ أنه لايرى أن الله هو مجرد سند لحقيقة الأفكار الجلية الواضحة، بمعنى أنه الضامن لصحتها، وأن معرفة وجود النفس أو الله ليست معرفة مباشرة بل يرى أن معرفة الله هى أكثر المعارف التى نحصل عليها يقيناً .. وأن معرفتنا بالموضوعات الأخرى إذا كانت ممكنة فإنها يجب أن تشتق من معرفتنا بالله أو على الأقل ينبغى أن يكون لها استمداد من معرفتنا بالله.

وقد جاء أهم كتبه وهو كتاب الأخلاق على هيئة بحث عن الهندسة إذ أنه يبدأ بالتعريفات وبالبديهيات وبالمصادرات وتقوم البراهين فيه على أساس نظريات متتابعة تنضاف إليها حواس وملاحظات بحيث يبدو منهجه وأسلوب تفكيره الفلسفى فى طابع هندسى.

وكان اسبينوزا يستخدم هذا الأسلوب لكى يثير الإهتمام الشديد عند القراء حول معانى الألفاظ والعلاقات المنطقية بين القضايا بعضها البعض الآخر بدون

---

(١) كتاب اصلاح العقل – المقالة الثانية من كتاب الأخلاق.

الإنزلاق إلى مواقف عاطفية أو ذاتية، ولم تظهر له مواقف أو افتراضات ممكنة أو تنازلات للآخرين إلا في مراسلاته معهم.

ولايمكن القول مع هذا أن أسلوبه الهندسي يعبر بصفة مطلقة عما يستهدفه من آراء ... فلم يكن عرض أفكاره بهذه الصورة المركزة ناجحاً تماماً. ولايمكن لقراء كتاب الأخلاق المحدثين فهم ما جاء به بدون الاستعانة بشروح على النصوص.

٣- أنواع المعرفة عند اسبينوزا

يميز اسبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة وهي : الظن أو المعرفة السماعية .. ثم المعرفة العقلية الإستدلالية ثم المعرفة الحدسية(١).

أ- المعرفة الظنية وتتمثل في الإدراكات الحسية التي نقابلها في التجربة، وهي بهذه الصورة تفتقر إلى الدقة العلمية، ذلك لأنها تكون جزئية وغامضة ومنها ما يرد إلينا من معلومات عن طريق السمع والتقليد وذكريات التجارب الماضية التي لم يتدخل العقل في تصنيفها وفهمها، وعلى هذا النحو تكون هذه المعرفة غير مطابقة وغير دقيقة. ونحن عندما نقرأ أو نسمع ألفاظاً أو رموزاً معينة نتذكر أشياء مرتبطة بها، ولكن تذكرنا لها يكون بدرجات متفاوتة من الغموض والإضطراب، ونحن نمضي في تكوين أفكار حولها لا تتحرى فيها الدقة المعرفية، فمثلاً عندما نقرأ أو نسمع كلمة تفاح، فإنه يتبادر إلى ذهننا صورة عقلية أو واقعية عن فاكهة، وعندما يرى الجندي آثار جريان حصان فإنه يتبادر إلى خياله عدد من الأفكار أو الصور العقلية عن فارس متجه إلى الحرب ولكن عندما يرى نفس الآثار فلاح فإنه يتبادر إلى ذهنه أن هذه الآثار التي رآها إنما تمثل لديه صوراً عن الحقل وعن المحراث.

---

(١) راجع اصلاح العقل وكتاب الأخلاق جـ٢. القضية رقم ٣٩. ملاحظة ٢ والقضية رقم ١٨ حيث تنقسم المعرفة الظنية إلى نوعين مختلفين من المعرفة وبذلك تصبح أنواع المعرفة أربعة أنواع.

وعلى هذا النحو فإن اسبينوزا يصنف المدركات الحسية التى تقابلنا فى الواقع المحسوس تحت دائرة المعرفة الظنية لأنها تثير فينا صوراً تقوم على أساس تداعى المعانى والذكريات والألفاظ والرموز وما يتوارد إلى خيالنا عن طريق العادات والتقاليد، ومن ثم فإن اسبينوزا يرى أن معرفة كهذه لا يمكن الوثوق بها، ولهذا فهى تصبح معرفة خاطئة.

ب- واذا كانت المعرفة الظنية تثير الشك فى نفوسنا، فإننا نجد على العكس من ذلك أن المعرفة العقلية ممكنة وصادقة، إذ أن الناس جميعاً يتفقون على صحة مجموعة من الأفكار من حيث أن العقول والأجسام لها خصائص أوتتفق فى خصائص معينة مما نستطيع معه الحصول على أفكار مطابقة عن علل الأشياء عن طريق معلوماتها أو آثارها، وكذلك فإننا نستطيع أن نبرهن على صحة القضايا عن طريق اتباع مناهج الهندسة فنصل إلى النتائج من مقدمات القياس وهذا هو النوع الثانى من المعرفة وهى المعرفة العقلية.

جـ- أما النوع الثالث من المعرفة فهو المعرفة الحدسية، ويعرفه اسبينوزا فى كتاب الأخلاق بأنه يتمثل فى المعرفة التى تنتقل فيها من أفكار مطابقة عن ماهية مطابقة لصفات معينة لبعض صفات الله، ونحن نجد أن كل لفظ فى هذا التعريف له مدلول اصطلاحى عند اسبينوزا، ومدلول هذا التعريف العام أننا إذا كنا نتقدم فى معرفة أى شئ بعمق فإننا سنفهم حقيقته من خلال طبيعته النهائية وضرورته التى يتضح لنا من خلالها أنها وجه للألوهية، ذلك أن عقولنا بقدر إدراكها لحقيقة الأشياء ترى أنها جزء من العقل اللامتناهى لله، وبذلك فإن أفكارنا الجلية الواضحة تكون صادقة بالضرورة وفى مستوى صدق أفكارنا عن الله[1].

ويعطينا اسبينوزا عرضاً متكاملاً لهذه الأنواع الثلاثة من المعرفة حيث نجد

(١) كتاب الأخلاق. جـ٢. القضية رقم ٤٣.

تداخلاً بينها بعضها والبعض الآخر ، ويعالج اسبينوزا هذا التداخل بوضوح فى كتاب الأخلاق.

٤- ويفسر اسبينوزا العلية رياضياً على النحو التالى، فهو يرى فى معالجته للعلية رياضياً أن كل ما يوجد لابد له من علة، ومن ثم فهو ضرورى وكل ما لايوجد فهو مستحيل الوجود وكلما اتسع نطاق معرفتنا فإننا نستطيع أن نميز فيها بين ماهو ضرورى وما هو مستحيل الوجود، وتتسع معرفة العقل اللامتناهى لله لكل البديهيات والمصادرات والتعريفات الأساسية من حيث أن كل تعريف رياضى كتعريف المثلث بأن مجموع زواياه يساوى قائمتين، هذا التعريف إنما يشير إلى ضرورة منطقية ومن ثم فإن كل شئ بالضرورة له أساس منطقى وحتى الصور الخيالية يمكن أن نتخيل وجود سبب ضرورى لوجودها أو استحالة وجودها، وعلى هذا فإن الوجود الواحد المشتق من الطبيعة الإلهية أو الذى يتمثل فى مجموعة الجوهر الإلهى الواحد إنما ينطوى على ارتباط داخلى بين العلة والمعلول، ويسمى اسبينوزا هذا الارتباط العلى بالعلية الرياضية أو الحالة.

الله وصفاته

إذا كان هناك تطابق بين معانى العقل والموجودات فإنه يتعين قبل كل شئ أن نستنبط من العقل المعنى الذى يشير إلى أصل الطبيعة ومنبعها ثم نستنبط من هذا المعنى المعانى الأخرى، وبذلك نحصل على العلم الحق الذى يشترط فيه أن تتأدى العلة إلى المعلول، وعلى هذا النحو نستطيع استنباط الماهيات والقوانين وترتيبها بعضها مع البعض الآخر حتى يمكن أن تترتب بحسب الجزئيات فيما بينها، أما هذا المعنى الأول أو المبدأ الأول الذى ينبغى اكتشافه والذى تصدر عنه جميع الأشياء فهو اللامتناهى وهو جوهر مطلق أو هو الله(١).

---

(١) راجع يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١١

ويصف ديكارت «الله» بأنه الموجود الذى لايفتقر فى وجوده إلى غير ذاته لكى يوجد، ويوافقه اسبينوزا على هذا التعريف للجوهر ويرى أن موجوداً كهذا لابد أن يكون علة وجود ذاته وأن يكون -كما ذكرنا- لامتناهياً أو لايفتقر فى وجوده إلى أى شئ آخر غير ذاته، وكذلك فإن جوهرين بهذه الصفة لايمكن أن يوجدا معاً، لأنهما إذا وجدا معاً فان أحدهما سيجعل وجود الآخر محدوداً، ولذلك فيكون كل منهما متناهيا، ونحن أنما نضع الجوهر الأول كمبدأ أول لامتناهى، وعلى هذا النحو لا يمكن أن يوجد سوى جوهر واحد لامتناه له كمال الوجود ومحيط بكل شئ وواجب الوجود فى ذاته، أى أن وجوده قائم بذاته ومكتف بذاته، وهو الحقيقة الأساسية فى الوجود بالإضافة إلى أنه أزلى الوجود، لهذا فهو لايسبقه أو يحدثه شئ آخر. ولما كان هذا الجوهر كاملاً فإنه لايتغير أبداً لأن التغير انتقال إلى ماهو غير كامل ... هذا الجوهر هو طبيعة الله، ولهذا فان ألفاظ الجوهر والطبيعة والله إنما تعبر عن وجود واحد هو الجوهر الإلهى[1].

ويقدم لنا اسبينوزا أربعة أدلة على وجود الله[2] وهى تذكرنا بأدلة ديكارت على وجود الله مع اختلاف فى صيغتها، إذ أن اسبينوزا يصيغ[3] هذه الأدلة بحسب مذهبه وبتأثير من فلسفة القرون الوسطى اليهودية وهذه الأدلة هى :-

١- **الدليل الأول** : وهو الدليل الأنطولوجى عند ديكارت، ويقوم هذا الدليل على أن فكرتنا عن الله بأنه جوهر لامتناه هى فكرة جلية واضحة، ومن حيث أنه جوهر لامتناه فإنه لايمكن أن يتصف بأى نقص من ناحية إحدى صفات اللامتناهى ونعنى بها الوجود. وإذن فوجود الله مشتق من

---

(١) راجع المقالة الأولى من كتاب الأخلاق لاسبينوزا.

(٢) راجع كتاب الأخلاق جـ١ . القضية رقم ١١ حيث يعرض اسبينوزا هذه الأدلة أما الدليل الرابع فانه يوجد فى الفقرة الأولى للملاحظة على هذه القضية.

(٣) راجع ولسن H. A. Wollson (فلسفة اسبينوزا) حيث يتعرض المؤلف لمصادر فلسفة اسبينوزا.

كونه جوهراً لامتناهياً، وهكذا نجد أن اسبينوزا يستند إلى قاعدة اليقين الديكارتي وهي الجلاء والوضوح وهي التي يستند إليها ديكارت في ثقته بصحة القضايا التي يعرضها.

٢- **الدليل الثاني** : ومضمونه أن فكرتنا عن الله لاتنطوي على أي تناقض منطقي، ذلك الذي إذا وجد فإنه قد يمتنع معه الوجود الالهي من حيث أن كل ما هو ليس مستحيلاً فهو ضروري الوجود أي واجب الوجود.

٣- **الدليل الثالث** : على وجود الله عند اسبينوزا فيذهب فيه الى أنه لما كان وجودنا نحن ووجود الموجودات الأخرى يعتبر وجودا متناهيا أي أننا موجودات لايصدر وجودها عن ذواتها أو عن موجودات أخرى متناهية.

ذلك أنه لايمكن الاستمرار في صدور المتناهي عن المتناهي إلى مالا نهاية، ومن ثم فاننا سنصل بالضرورة إلى إثبات صدور الموجودات المتناهية عن موجود واحد لامتناه هو علة وأساس وجودنا ووجود الأشياء.

٤- **الدليل الرابع**: يذهب فيه أسبينوزا إلى القول بأن الموجود اللامتناهي لابد أن يكون حاصلاً بالضرورة على قدرة لامتناهية، ومن ثم فإنه سيكون قادراً على حفظ واستمرار وبقاء وجوده الذاتي بدون أي علة خارجة عن ذاته.

ولكن هذه الأدلة الأربعة على وجود الله قد انتقدها الفلاسفة فيما بعد، كما انتقدوا نفس الأدلة عند ديكارت من قبل، ذلك أن فكرة موجود كامل مطلق لاتتضمن بالضرورة وجود هذا الموجود، فإن مجرد فكرة لايمكن أن تعطى لنا برهاناً في ذاتها على أنها تخرج إلى الوجود أو أنها يشتق منها أي موجود أو استنادا فقط إلى أنها لاتنطوي على أي تناقض منطقي فحسب وكذلك فانه كيف ينطوي هذا الوجود اللامتناهي على موجودات متناهية مع أنه يشتمل على صفتين لامتناهيتين في الزمان والمكان هما الفكر والإمتداد.

ومن ثم فان مجرد فكرة عن وجود موجود لامتناه لايمكن أن نستنبط منهاأن لديه قدرة ذاتية على إيجاد أي شئ آخر غيره.

وإذا كان اسبينوزا قد استعار هذه الأدلة الديكارتية على وجود الله فانه لايستمر في وصفه للجوهر الإلهي بحسب مايراه ديكارت اذ أنه هنا يرى أن الجوهر الالهي واحد واجب الوجود هو الله، وهو يوصف من حيث أنه الطبيعة الخالقة بأنه الطبيعة الطابعة كخالق للموجودات أو كعلة لها مع أنه ينطوى عليها (وتعتبر العلل هنا عللاً حالة، لاخارجية كما سبق أن ذكرنا) أما الموجودات المعلولة التى ينطوى عليها الجوهر، فيسميها اسبينوزا باسم الطبيعة المطبوعة، ويشتمل هذا الجوهر على مالا يتناهى من الصفات والأحوال ولكننا لانميز في هذه الصفات سوى العقل والمادة أو كما يسميها ديكارت الفكر والإمتداد وهما صفتان للجوهر الالهى.

ويعرف اسبينوزا الصفة في مفتتح كتاب الأخلاق بأنها هي التى يدرك العقل «أنها من مكونات الماهية الالهية» ويرى الكثيرون من المفسرين لفلسفته بأنه إنما يعنى بهذا القول الإتجاه إلى الواقع وليس إلى موقف مثالى، إذ أن الجوهر الإلهى حاصل بالفعل على هاتين الصفتين فى حقيقة الأمر، وتكشف عقولنا عنهما في استقلال عن إدراكنا لهما، وهذا يعنى أن عقولنا من حيث أدوات إدراك لاتنطوى في ذاتها على المدرك أى الصفات التى تدركها، وهذا يعني أيضاً أن هذه الصفات قائمة فى الجوهر وليست معان فى ذهن المدرك لها.

وهذه الصفات التى ينطوى عليها الجوهر هى بدورها لامتناهية فى ذاتها ولكن اللاتناهى بها ليس مطلقاً كما هو الحال فى لاتناهى الجوهر الإلهى وإنما يكون اللاتناهى هنا بحسب نوعها.

والإمتداد على الرغم من أنه يُعتبر فى ذاته لامتناهياً إلا أنه يخضع لذاته كإمتداد دون إن يتأثر بصفة الفكر والعقل أيضاً مثله مثل الإمتداد من ناحية أن كلاً منهما لامتناهياً ... ولايخضع العقل أيضاً لأى تأثير من المادة أو الإمتداد.

وعلى هذا النحو فإن الفكر والإمتداد لايُعدان جواهر فى ذاتهما، اذ أنهما صفتان لجوهر واحد فحسب، ولا وجود لهما إلا فى الجوهر الإلهى، ومعنى

هذا أن الجوهر الإلهى يعتبر فى نفس الوقت أمراً عقلياً ومادياً إذ أنه يمتد فى المكان لأنه موجود فى عالم طبيعى فيزيقى أو طبيعى لا تأثيرا له على ما هو عقلى والعكس صحيح.

يلاحظ أن موقف اسبينوزا هنا إنما يُعتبر نوعاً من التوازن الكلى بين الفكر والإمتداد وهو يقترب بذلك من موقف ليبنتز ويتعارض مع موقف ديكارت القائل بالتأثير المتبادل بين الفكر والإمتداد، وهو كذلك يختلف عن مذهب الصدفة occasionalism عند مالبرانش. وإذا كان يتفق مع هوبز فى القول بأن كل ما يوجد فهو مادى، إلا أنه يختلف معه، إذ يرى اسبينوزا ان كل ماهو موجود بصفة مادية فهو أيضاً معقول فى نفس الوقت، إذ أن كل مايوجد فى هذا الكون لابد له من وجه عقلى مادام خاضعاً لإدراك النفس، فحتى الأجزاء الصغيرة المنفصلة من المادة غير العضوية إنما تنطوى فى نظره على صورة عقلية مختلفة فى التطور، أو بمعنى آخر يرى اسبينوزا فى جزيئات المادة البسيطة اللاعضوية صورا خامدة أو متضائلة من الصور العقلية، ذلك أنها توصف بأنها خامدة الشعور والإدراك غير حاصلة على شعور أو تخيل أو تذكر أو تفكير.

ويرفض اسبينوزا أن يكون الله كجوهر حاصلاً على الصفات والخصائص التى نعهدها فى الإنسان، فمن ناحية الوجه الفيزيقى لهذا الجوهر الإلهى فإنه يعتبر حاصلاً على أسمى نظام رياضى آلى، وهو يعتبر من هذه الناحية ممثلاً للطبيعة كلها ويصدر عنه الفعل مطابقاً لقوانين الرياضة اذ أنه أزلى مثل موضوعات علم الهندسة ولازمان له وحاله كحال الزمان الذى يصدق فيه القول بأن زوايا المثلث تساوى قائمتين أو حينما يبطل القول بهذا. ذلك أن أمثال هذه المشكلات الهندسية لاتنطوى على أى معنى أو حدث فى الزمان، فمبادئ الهندسة لازمانية أى أزلية.

وكذلك فإن الله مادام ينطوى على طبيعة هندسية فلا يعتبر خالقاً أو محدثاً فى هذا العالم فى أى زمان معين، مثله فى ذلك تماماً مثل البديهيات

والمصادرات فى الهندسة، والتى لايمكن القول بأنها أُوجِدت أو أُحدثت فى أى وقت معين من الزمان. ومن ثم فإن مبادئ الامتداد التى تتمثل فيها الأشياء أي موجودات العالم إنما تكون كامنة فى ذات الله بصورة لازمانية أى أزلية، ويعتبر الجوهر الإلهى على هذا النحو علة حالة للكون-أى العالم-أى أنه الأساس المنطقى فى وجوده مادام الله هو الجوهر الوحيد فى هذا الوجود. والله اذن يعتبر العلة الحالة[1] لكل ما ينطوى عليه من موجودات ومعان تتمثل فى الفكر والإمتداد. وهو لم يخلق العالم مادام هو بكل بساطة كل هذا العالم، وهو أيضاً عقله الذى له شعور خاص به، ويشعر بلذة عقلية بأسلوبه أو بطريقته المنبثقة من كماله الرياضى والمنطقى.

وهذه اللذة العقلية هى نوع من الغبطة الدائمة، وترتبط بما يعنيه اسبينوزا حينما يصرح بأن الله يحب ذاته، ولكن هذا الشعور لايشبه عواطف البشر أو انفعالاتهم لأن البشر يتأثرون بالأشياء الخارجية بينما نجد أن الله من حيث كونه موجوداً له الكمال المطلق يعتبر حاصلاً على الكمال فى ذاته وهو مكتف بذاته ومن ثم فان موضوع حبه لايكون أمراً خارجاً عن الذات، بل يكون غبطة وسعادة غامرة بمكنون الذات.

وهكذا يمكن القول بأنه مادام هذا الجوهر الإلهى الفريد حاصلاً على الوجود الشامل لكل ماهو موجود،لهذا فانه لايوجد خارجه أى أمر يتمناه أو يشتاق إليه، وهكذا فلن تكون لديه أى أغراض أو مقاصد أو غايات أو أهداف أو خطط يتوق إلى تنفيذها، وعلى هذا النحو تنتفى لديه أى إرادة أو نزوع، فبينما نحن نستخدم الفكر أو الإستدلال لكى نكشف عما لانعرفه فاننا نجد الله المحيط علما بكل شئ لايفتقر إلى أى نوع من هذه المعرفة أو الإدراك، ومن ثم فانه لاينطوى على عقل بالمعنى الإنسانى، وهو كذلك لايشبه الإنسان فى تقييمه الأخلاقى للخير أو للشر من حيث أنه لايوجه حبه أو كرهه إلى

---

(1) Cause immanente.

أشياء أخرى خارجة عن ذاته.

ويرى اسبينوزا أن الإنسان يخطىء عندما يعتقد بأن الله خلق الأشياء فى هذا العالم الخارجى لمنفعة الإنسان وأنه يعطل قوانين الطبيعة ويبطلها فتظهر المعجزات لكى يرى البشر آياته فى الخلق، وعلى هذا النحو فإن الخير والشر والجمال إنما تعتبر قيماً انسانية غير مطلقة بالنسبة للجوهر الإلهى فهى ليست من صفات أو خصائص الألوهية على وجه الحقيقة.

ولعل هذا الموقف الذى يتعارض مع المواقف الدينية إنما يفسر لنا كيف اعتبر الأصوليون من اليهود والمسيحية فى عصره أن موقف اسبينوزا هذا إنما يعبر عن إلحاد وإنكار للألوهية. فهو فى نظرهم يجحد وجود إله يحب البشر ويحفل بهم مع أن الناس يتجهون إلى هذه الألوهية بالعبادة والصلاة وصادق الدعوات، وهم ينتظرون من الألوهية مبادلتهم الحب بالحب، والعمل على خلاصهم من الخطايا وكذلك إزجاء الرعاية والحفظ والهدى لهم، وسنرى فيما بعد كيف أن موقف اسبينوزا هذا الذى آثار ثائرة علماء الدين من يهود ومسيحيين سيحاول ليبنتز فى فلسفته المتفائلة تصحيحة بالنسبة للدين والإستجابة لمتطلبات العقيدة الدينية.

وإذا كان علماء الدين قد تأولوا مذهب اسبينوزا بهذا الصدد باعتباره موقفاً منكراً للألوهية ومعادياً للدين، إلا أنه كان يسلم بوجود الله، ولكن بطريقته الخاصة، إذ أنه يستمد سلاماً وطمأنينة داخلية فى عقله وشعوره بتسليمه أو باعتقاده بوجود الله، ولكن ماذا يقصد اسبينوزا بإيمانه بوجود الله مع أنه يتخذ موقفاً معارضاً آثار نقد علماء الدين فما مصدر هذا الموقف فى وقت اشتدت فيه الحركات الدينية ضد الهرطقة والإلحاد والمروق عن الدين.

ونجد رداً على هذا التساؤل فى أن اسبينوزا تعلم فى صباه على ربابنة اليهود أن الله واحد وهو أساس وجود كل شئ ،وعرف كذلك من دراسته العلمية أن الكون يعتبر نظاماً رياضياً وفيزيائياً وآلياً متكاملاً يخضع لقوانين ذات طابع ونظام معين، وكان على اسبينوزا حينما انتقل إلى المسيحية أن يبحث

عن خلاصه فى خضم متاعبه القاسية وأن يحتاج إلى الله لكى يهديه وينقذه من هذه المتاعب، ولكن الألوهيه لايمكن أن توجد فى نطاق كون حقيقى تحكمه الرياضة وقوانين الطبيعة.

وعلى هذا النحو فان اسبينوزا فعل مافعله جيوردانو برونو من قبله فى القرن السابق عليه، والذى أقام دينه ومعتقده على وجود العالم ووجد إلهه فى نطاق علوم الطبيعة وعمل على مراجعة تصوره لله لكى يصبح متفقاً مع قوانين الطبيعة.

ويرى البعض أن فكرة اسبينوزا عن الله لاتنطوى على نظره إلحادية، بل هى، كما تتمثل فى وحدة الوجود إنما تعنى أن الله يشتمل على كل شئ وأن كل ماهو موجود فهو الله وهذه الفكرة أى فكرة وحدة الوجود[1] على الرغم من أنها غير مطابقة للفكر الدينى الأصولى إلا أنها مع هذا لاتعد كما قلنا من قبيل الإلحاد.

وعلى هذا النحو فإن الله عند اسبينوزا هو الجوهر الكلى، وهو الأساس النهائى لكل ما هو موجود، والماهية الكلية لكل الموجودات المعقولة والفيزيقية وما تمثلها من صفات لامتناهية وأزلية لايلحقها التغيير، وأما الأشياء الجزئية التى يتميز أو ينفصل بعضها عن البعض الآخر، فإن حركتها ووجودها المؤقت فى الزمان إنما تكتسى بطابع الأزلية أيضاً لأنها داخلة فى الوجود الإلهى باعتبارها من مكونات مايسميه اسبينوزا بالطبيعة المطبوعة فى مواجهة الناحية الإلهية فى هذا الجوهر الإلهى وهو الطبيعة الطابعة.

وعلى أيه حال فإن موقف اسبينوزا ظل غامضاً بالنسبة لتفسيره للأشياء الجزئية التى تتصف بالتغير فى الزمان وكيف أنها داخلة فى شمولية الجوهر الإلهى الوحيد.

---

(1) Pantheism

والحقيقة أن معظم الفلاسفة لم ينجحوا في البرهنة على كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، أو حدوث ما هو زماني مؤقت أو حادث عما هو أزلى لامتغير .. وكيف أن موقف اسبينوزا لقى معارضة شديدة من فيلسوف مثل برجسون الذى يرى أن العالم كله إنما يصدر عن حركة مستمرة فيما يسيمه بالتطور الإبداعى... فالتغير هو الوجه الحقيقى للوجود، وأما الثبات واللاتغير الذى يشير اليه اسبينوزا فانه سيرتبط بصفات لايمكن أن تكون لازمانية.

الحال (الأحوال) [1]

سيحاول اسبينوزا أن يعالج مشكلة استخراج الكثرة من الوحدة أو إثبات حدوث المتغير مما هو أزلى، وذلك بحسب نظريته عن الأحوال. وتنقسم الأحوال عند اسبينوزا إلى قسمين فمنها ما هو لامتناه، ومنها ما هو متناه، ويعرف اسبينوزا الحال بأنه ما يستند فى وجوده إلى أمر آخر هو الجوهر، أى أنه على هذا النحو يعرف الحال بأنه كل ما يوجد فى شئ آخر ويدرك من خلاله.

وتشكل مجموعة عالم الأحوال مايسميه اسبينوزا - كما سبق أن ذكرنا - بالطبيعة المطبوعة[2]، والله كجوهر له صفة الإمتداد، وهذه الصفة حاصلة على حال لامتناه مباشر يتمثل فى الحركة والسكون، ذلك أن أى موجود مادى فى هذا العالم إما أن يكون متحركاً أو ساكناً، ومجموع الحركات فى هذا العالم لاتزيد أو تنقص، وكذلك فإن الحركات الجزئية الزمانية تختلف فى الزمان والمكان. وتنقسم المادة أو الإمتداد أو تنحل إلى موضوعات مختلفة تظهر فى الحال اللامتناهى وغير المباشر أى فى وجه الكون وتبدو كأنها سلسلة من الوقائع أو الأحداث الطبيعية للعالم الفيزيقى وتؤلف فيما بينها نظاماً كلياً تترابط فيه هذه الأحداث عليّاً.

والله كجوهر لامتناه ينطوى على صفة الفكر، وهو بذلك يكون حاصلاً

(1) Modes.
(2) Natura Naturata.

على الحال المباشر المتناهي للعقل، ويسميه اسبينوزا أحياناً قوة الفكر اللامتناهي أو يسميه بفكرة الله (القدرة) التي هي حال الفكر الإلهي وهي الصورة الدائمة المستمرة التي تمثل في التفكير العقلي أو في القوانين المنطقية الضرورية.

وعلى أيه حال فإن حال الفكر يعتبر من الناحية العقلية الموازي للوقائع الفيزيقية المرتبطة علّياً فيما بينها. هذه الأحوال اللامتناهية التي تغمر الوجود والتي توجد في الجوهر الكلي وهي التي تتخذ بنفسها شكل الأشياء العادية التي نقابلها في حياتنا اليومية.

وتتمثل الأحوال اللامتناهية عند اسبينوزا في أنفسنا، وفي النبات والحيوان، في قطع الخشب، وفي سائر جزئيات هذا العالم المادي، وكذلك فإن كل ما هو مماثل في هذه الموجودات يدخل في صميم الجوهر الإلهي عن طريق صفتين هما الفكر والإمتداد. وهذا يعني أن كل شئ في هذا العالم يكون عقلياً وفيزيقياً في نفس الوقت، فعقلي يعتبر فكرة لجسمي، وجسمي هو المقابل الفيزيقي لعقلي. ويبدو أن نظرية التوازي بين أحوال الفكر وأحوال المادة إنما تنطوي على ضرب من الإرتباط الآلي بين كل ما هو فكر وكل ما هو مادة، ويتخذ الإرتباط الآلي صورة التوازي بين الفكر والمادة، ويرى بعض النقاد أن هذا التوازي الآلي والذي يظهر لنا الآلية في إرتباط الفكر بالموضوعات الآلية انما يعطل عملية الإختبار ويبطل الحرية والآلية التي يتسم بها الفكر الإنساني.

ويفسر اسبينوزا التوازي بأن كل شئ موجود في هذا العالم إنما يعتبر في نظره ذا وجود عقلي وفيزيقي، وكلما قلت درجة التركيب في بنية المادة كلما تضاءل حظها في الحصول على نمو العقل وتطوره والعكس صحيح، بمعنى أنه كلما ازداد التعقيد في المادة فانه يزداد التعقيد والنمو في حالات العقل. فنجد مثلاً أن الحجر كشئ بسيط جداً نسبياً في تركيبه الفيزيقي والكيميائي، فإنه في نظر اسبينوزا إذا تناولناه من الناحية العقلية يعتبر غير متطور أو ناقص في النمو مساوقا في ذلك لتعقيده المادي، وكذلك فإن النبات

والحيوانات الدنيا التى تتضاءل صفاتها العقلية، فإنها رغم ذلك تكون حاصلة على صفة عقلية أعلى من تلك التى يحصل عليه الجماد لأنها تعتبر أكثر تعقيداً من الناحية الفيزيقية.

ونحن لايمكننا أن ندرك أى شئ له وجه مادى وآخر عقلى إلا إذا كانت أعضاء حسنا وتلافيف ذهننا لها علاقة ضرورية ولازمة مع هذه الأشياء الفيريقية. وبذلك تكون الإدراكات الحسية الخاطئة وأيضاً الوهم وخداع الحواس والهلوسة أو الهذيان منطلقة عن حالات من أوضاع فيريقية غير مكتملة أو ناقصة، ومن ثم فان الأفكار المقابلة لها، كما يقول اسبينوزا، تعتبر غير مطابقة ونحن لا نستطيع كما يرى اسبينوزا أن نستدل أو نحصل على الحدوس إلا إذا كانت موضوعاتنا من الناحية العقلية تطابق أحوالنا الجسمية، وكذلك يمكن لنا أن نتعرف على الكثير من موجودات العالم الخارجى، لأن هذه الموجودات تعد شبيهة بأجسامنا وأن كل أنواع المادة إنما تخضع لقوانين فيزيقية وكيميائية ورياضية ولدينا معرفة بالمبادئ الكلية لهذه الأشياء، هذا بالإضافة إلى أننا إذا التزمنا بالتعامل باستمرار مع أفكار جلية واضحة فسوف لانقع فى أى خطأ، وعلى هذا النحو تكون أفكارنا بالضرورة غامضة ومضطربة إذا لم نلتزم بالجلاء والوضوح وكانت أوضاع أجسامنا غير متطابقة.

ويعتبر اسبينوزا بموقفه هذا أنه يعبر فيه بوضوح تام عن المذهب العقلى ولكنه مع هذا لايمكن أن يحل مشكلة المعرفة من ناحية المُدرِك والمُدرَك.

الحرية الإنسانية والخلاص الدينى

الإنسان مركب من امتداد هو جسمه، ومن حال فكرى هو نفسه أو عقله، والجسم آلة تشتمل على أعضاء هى آلات أيضاً، وتعتبر النفس فكرة الجسم أى أنها هى فكرة جسم معين، وهذا الجسم الموجود بالفعل هو موضوع هذه الفكرة، وتبدأ النفس وتنتهى مع الجسم وأما الإحساس فهو ظاهرة جسمية بينما نجد أن الإدراك ظاهرة فكرية، والنفس هى التى تصور

الإحساس وقت انفعال الجسم به. فالإدراك مرتبط بجسمنا ويناسب طبيعته مع ارتباطه بطبيعة الأجسام الخارجية أيضاً، أما القوانين الطبيعية لفكرنا فهي قوانين التداعي أو الترابط وتقابلها قوانين الحركة في الإمتداد، وتعتبر النفس وجسمها وكذلك الأجسام الخارجية أحوالاً متناهية تأتي عللها من غيرها من الأحوال المتناهية، ويعقل الإنسان نفسه بردها إلى النظام الكلي الأزلي باعتبارها جزءً من الجوهر الإلهي الواحد.

ويرفض اسبينوزا التمييز بين النفس وقواها وعلى هذا النحو لاتمييزبين إرادة وعقل، بل ترجع الإرادة إلى العقل، فهي تعبر عن ميل العقل إلى قبول ما يرضى عنه من معاني واستبعاد مالا يروقه منها. فالفعل الإرادي لايتسم إذن بالحرية التامة إذ أنه مجرد فكرة تثبت أو تنفي نفسها من حيث أن جميع الأشياء متضمنه في الطبيعة الإلهية التي تتسم بضرورة الوجود والفعل، فلا يوجد في الطبيعة إذن أي أمر حادث أو ممكن، وكل ماهو موجود في الطبيعة إنما يرتبط بعلل معينة إلى غير نهاية، وكل نفس معينة إنما ترتبط أيضاً بفعل معين. فليس للنفس إذن إرادة حرة، والشعور بالحرية وهم ينتج عند عدم مطابقة العقل مع موضوعه ومايشوب هذا من نقص وغموض ويصبح الشعور بالحرية وهماً. أما شعور الناس بأنهم أحرار فإنما يرجع إلى أنهم لايعرفون العلل التي تسوقهم إلى أفعالهم وذلك الحجر الذي يسقط من أعلى، فهو ليس حاصلاً على إرادة حرة لكي يسقط أو يمتنع عن السقوط.

ويميز اسبينوزا بين نوعين من المعرفة هما المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وفي النوع الأول من المعرفة – المعرفة الحسية – نجد أننا حاصلون على أفكار غير مطابقه اذ أنها تقتصر على الحواس والمخيلة فحسب، وتكون أحكامنا الخلقية في هذه المرحلة خاضعة لشعورنا بأن ذواتنا قائمة بنفسها وأن مايحيط بنا من أشياء انما يخضع لرغباتنا فيها أو لكراهيتنا لها وليس للحكم بأنها خير أو شر، وعلى هذا فنحن نكون بهذه الصورة مستعبدين لشهواتنا. أما في النوع الثاني من المعرفة فاننا نكتشف أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، ومن حيث أننا جزء من هذه

الطبيعة سنحصل على أفكار مطابقة ونصبح فاعلين بعد أن كنا منفعلين ... ذلك بأننا سوف لانقبل على أى شئ أو نرفضه إلا بارتباطه بحب البقاء وبالقدر الذى يكفل لنا البقاء.

هذا الميل الأساسى الذى يرجع إلى ميل الطبيعة كلها من حيث أننا جزء من الطبيعة لايتجزأ، وهنا سنحصل على الفضيلة الكاملة، أى العمل طبقاً للقوانين الكلية فنكون فى غبطة متصلة، فلا نحفل بما يقال لنا عن أمل فى الجنة أو الخوف من النار. وتصبح لدى الإنسان شجاعة تجعل منه شخصاً حراً مستقلاً. ذلك أن الحرية فى نظر اسبينوزا هى اتباع ما يتفق مع الضرورة الطبيعية من حيث أننا جزء من الكل، وبذلك تصبح الأشياء الخارجية خيراً أو شراً لا فى ذاتها، بل بالنسبة إلى موافقتها أو معارضتها لحب البقاء، فعلينا إذن أن نمتع أنفسنا فى الحياة ولا نفكر فى الموت، بل نتأمل فى هذه الحياة ولا يتملكنا الحزن والإنفعالات الشديدة، لأن كل شئ إنما يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة فليس هناك تضاد بين الإنسان والطبيعة، فكل ما فى الوجود صادر عن طبيعة الله إذ الكون كله عبارة عن وحدة جوهرية حاصلة على علة وجودها فى ذاتها كعلة حالة، وهذا يتحقق فى النوع الثالث من المعرفة الذى نشعر خلاله فى أنفسنا بأن الله هو علة الحقيقة ومبدأ القوانين الأزلية. وهذا الفرح والغبطة الدائمة التى تصاحب فكرة الله إنما تتمثل فى محبة الله. والإنسان هو علة هذه المحبة الكاملة التى لايقابلها محبة من جانب الله، لأن الله كجوهر خال من أى انفعال فحياته أبدية وليست زمانية.

ويرى اسبينوزا أن الخلود أو الحياة الأبدية ليست فى بقاء النفس فى عالم آخر بعد فناء الجسم، إذ أن النفس مرتبطة بالجسم ولاتوجد إلا بوجوده، ولما كان الوجود كله جوهر واحد، فإن معرفتنا لذاتنا من منظور الأبدية وتأمل النظام الكلى إنما يسبغ على النفس صفة الأزلية لأنها أصبحت تعرف الحقائق الأزلية، وكلما تقدمت فى مسيرة المعرفة التى هى من هذا النوع فإنه سيزداد حظها من الخلود، ومن ثم فإننا فى هذا النوع الثالث من المعرفة إنما نكتشف

الدين الحقيقى فى نفوسنا عن طريق ما تدركه عقولنا من خير حقيقى ينمى العقل بعكس الشر الذى يفسد عقلنا وينتقص من وجوده.(١)

وهكذا نجد أن أفكار الخلود والحرية الإنسانية عند اسبينوزا أصبحت خاضعة لنوع من الضرورة الرياضية كقولنا إن زوايا المثلث تساوى قائمتين، ومع هذا فإنه يرى أننا إذا وصلنا إلى هذه الدرجة من المعرفة والإدراك فإنه سيتحقق لدينا الطمأنينة والسلام العقلى، وسنتحرر من الإنفعالات وسوف لانرى إلا نظام الخير لارتباطه بأفكار غير مطابقة.

وهذا يفسر لنا كما رأينا كيف طرده قومه اليهود من ديانتهم فقد كان اسبينوزا يردد القول بأنه يستحيل على أحبار اليهود وعلمائهم أن يفهموا موقفه، ولهذا فإنه قد عفا عنهم وامتنع عن الحزن والابتئاس من أفعالهم واعتبرهم غوغاء لايتصفون بالموضوعية، الأمر الذى جرهم إلى الإعتداء على صديقيه الذين كانا يناديان بالحرية في هولندا.

ولما كان الدين المنزل قد فشل فى تحقيق الطمأنينة والسعادة للبشر، لهذا فإنه كان ينادى بقبول دين وضعى، وذلك لعجز الناس عن الكشف عن الأوامر الإلهية فى نفوسهم، وقد نزل الوحى على الأنبياء بأوصاف وصور محسوسة أو متخيلة ما عدا المسيح الذى اتصل بالله روحًا لروح، وموسى الذى اتصل به وجهًا لوجه.

ويرى اسبينوزا أن عقول الأنبياء لا تتميز عن عقول الناس جميعا وانما وهبهم الله مُخَيِّلة أقوى من مخيلات البشر، ويختلف الوحى عند كل نبى بحسب مخيلته وآراءه السابقة ومزاجه البدنى، والله يعمل من ناحيته على أن تتم الملائمة بين الوحى الصادر عنه وآراء الأنبياء، ويأتى قصور الوحى من ناحية أن التخيل الذى يتصف به الأنبياء لا يؤدى إلى اليقين الذى نجده فى أفكار

---

(١) راجع يوسف كرم نقلا عن الرسالة اللاهوتية السياسية فقرة ١٦ (كرم،يوسف) من ١١٣ : ١١٦.

العقل ومعانيه الجليّة الواضحة. ومن هنا لم يكن الأنبياء على علم بصحة الوحى إلا بعد أن أتاهم اليقين به بإشارة من الإشارات الإلهية كما فعل اليهود مع نبيهم. ولهذا فإن معرفة النبوة تعتبر أقل درجة من المعرفة العقلية الجلية الواضحة التى هى سمة كل معرفة يقينية، والله رحيم بعباده. لذلك فإن جميع الشرائع الدينية ماعدا ما جاء فى التوراة تنادى بتعليم الفضيلة الحقة التى هى مشتركة بين جميع الناس ولاتتطلب الإيمان بقصص تاريخية أياً كان موضوعها ويرجع جوهر الفضيلة التى تعلمها الأديان إلى تقوى الله. هذه التقوى التى تقوم على الانفعال، وهى نافعة للجمهور وضرورية له. أما الفضيلة الحقة فهى فضيلة العقل والتى تتمثل فى أن يرتبط الانسان بها فى عقله ويطمئن فى نفسه[1].

والشخص العاجز عن إدراك الأمور بالعقل أو اتباع فضيلة العقل يحتاج إلى الإيمان بكل ما جاء بالكتاب المقدس حيث أنه يتعلم من الكتب المقدسة أن هناك إلهاً خالقاً للأشياء ومدبراً لها وحافظاً لها، يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار، أما الطقوس الدينية فإنها قد ارتبطت بالدين لكى يؤديها الجمهور وتكون من العلامات الخارجية على هذا الدين. ويرى اسبينوزا أن وجود رجال الدين ضرورى بالنسبة للجمهور حتى يعلموا حقيقة دينهم ... ولكن وجودهم غير ضرورى بالنسبة لأصحاب الدين الوضعى.

وينتقد اسبينوزا المعجزات بصفتها أحداثاً خارقة للقوانين الطبيعية، ويؤكد اسبينوزا أنه رغم أن هذه المعجزات تعتبر عند العامة علامة على قدرة الله وعنايته إلا أنه – أى أسبينوزا – يقرر أن نظام الطبيعة من حيث كونه أزلياً ثابتاً لا يمكن أن تحدث فيه أى معجزات فتخالف بذلك الطبيعة وحقيقتها، والمعجزات لم تقع أبداً ونحن لسنا بحاجة إليها لإدراك وجود الله وماهيته وعنايته مادمنا قد كشفنا عن النظام الثابت للطبيعة الإلهية.

---

(١) كتاب الأخلاق. مقال ٤.

ويرى اسبينوزا أنه حينما يقدم المؤمنون على تأويل الكتاب المقدس فإنهم يجب أن يرفضوا كل ما يتضمنه من نصوص إذا لم تتحقق صحته عن طريق البحث التاريخي، وأيضاً فإنهم يجب أن يلتزموا بأن علمهم بالكتاب المقدس ينبغي أن يفسر من خلال الكتاب نفسه.

ولكي يفهموا معاني النصوص المقدسة يجب عليهم أن يدرسوا اللغة العبرية وخصائصها حتى يستطيعوا استيعاب النصوص وفهمها مع استبعاد العبارات المبهمة أو المتعارضة. وعلى العموم فإن اسبينوزا يرى في دراسته للكتاب المقدس أنه من الضروري الوقوف عند المعنى الحرفي للألفاظ والعبارات في هذا الكتاب حتى لو كانت متعارضة مع العقل، مادام المعنى الحرفي لايتناقض صراحة مع مبادئ الكتاب، ومن ثم فإنه يتعين تأويل العبارات مجازياً، أي تلك التي يتعارض معانيها الحرفية مع مبادئ الكتاب حتى لو كانت متعارضة مع العقل.

الفلسفة الاجتماعية عند اسبينوزا :

على الرغم من أن اسبينوزا قد تأثر في فلسفته الأخلاقية والسياسية والإجتماعية بمذهب هوبز إلا أننا نجد أن مذهب اسبينوزا أكثر شمولاً وأكثر اكتمالاً من موقف هوبز بهذا الصدد ولاسيما في فلسفته الإجتماعية التي تتسم بالطابع الروحي وترتبط بمذهبه الميتافيزيقي، الأمر الذي نجده في فلسفة هوبز، هذا بالإضافة إلى أن اسبينوزا قد اتسمت فلسفته الأخلاقية والسياسية بالنزعة الطبيعية لأنها ترتبط بفلسفته في الوجود، وأساسها احتفاظ الموجودات أو خضوعها لقانون بقاء الذات، وهو قانون ينسحب على الكون بأكمله، فالإنسان في نظر اسبينوزا يمثل لحظة أو حالاً في هذا الوجود.

وهكذا نجد أن اسبينوزا بتصوره لوجود الإنسان على هذا النحو قد نجح في ربط الأخلاق عنده بمذهبه العام في الوجود إذ أن الإنسان في نظره إنما يرغب أو يميل إلى شئ يتمشى مع قانون بقاء الموجودات. هذا القانون الذى يقود الإنسان ويوجهه باستمرار إلى أعلى مراتب السمو والكمال التي يسميها اسبينوزا بالخير.

ويعرف اسبينوزا الفرح النفسي أو السرور أو الغبطة بأنه ذلك الشعور الذى يصاحب انتقال الإنسان إلى هذه الحالة العليا من الكمال الذى هو الخير

الأعظم أو السعادة الكاملة بالنسبة للإنسان، ويرى أن اشتهائنا للأشياء ليس لأنها تحدث فينا لذة ما، بل نحن نتجه إلى الحصول عليها لأنها تمثل بالنسبة لنا الخير الذى نسعى إليه، وهو الذى تتحقق به ذواتنا فى الوجود من حيث أننا نبلغ به الكمال المطلق فى نهاية الأمر. وبهذا لايكون اسبينوزا من دعاة مذهب اللذة، إذ أنه إنما يطلب الخير الطبيعى الذى يتطابق مع الوجود العام الطبيعى. وأيضاً فإننا نجد أن تمسك اسبينوزا بربط كل رغبات الإنسان بمبدأ بقاء الذات الذى تزداد معه قوة الإنسان وسلطته سيفضى به فى النهاية إلى أن تزداد لديه الرغبة فى تحقيق أعلى درجات الكمال أى أنه سيتجه عن طريق التطور أو النمو الشامل لرغباته إلى الكمال المطلق، وهذا يؤكد لنا كيف أن اسبينوزا على الرغم من أن الأخلاق تبدأ عنده بنوع من الأنانية الضيقة والتى تعتبر من السمات البدائية للإنسان، إلا أنه يرى أن الإنسان وهو فى طريق نموه وتطوره نحو الكمال ينبغى أن تكون لديه نظرة عقلية فى مفهومه للسعادة، وهذا يعنى أنه يجب أن يبحث عن كمال وجوده الإنسانى فى الفضيلة والإستقامة والعفة، الأمر الذى يتطلب أن ينتقل الإنسان إلى المجتمع له نظام مكتمل بحيث ينعم فيه البشر أو المواطنون بالمساواة فى كل شئ. وهكذا سيدرك المرء ان اكتمال وجوده وتحقيق سعادته انما يرجع الى أن ثمت عقلاً واحدا يوجه البشر إلى هذا الكمال وتلك السعادة.

وعلى هذا النحو وتطبيقا لمبدأ المساواة سنجد أن الرجل الفاضل سوف لايرغب فى أن يحصل لنفسه على أى شئ لايبتغيه الآخرون أو بمعنى آخر أنه لن يحب لنفسه إلا مايحبه للآخرين. وهذا ما سينتهى إليه كانت فيما بعد فى قانونه الأخلاقى، وسيتضح للإنسان كيف أن الغبطة أو الفرح والسرور هى علامات تعبر عن اكتمال السعادة فى الوجود وصولاً إلى الكمال المطلق، بينما نجد أن الحسد والكراهية والغيرة عوائق فى طريق الوصول إلى الحب والغبطة واكتمال السعادة، ومن ثم فإنه ينبغى للإنسان أن يستبعد من حياته هذه المشاعر السلبية السيئة لكى يستبقى فى ذاته مشاعر الحب والغبطة والسرور.

ويرى اسبينوزا أيضاً أن الشخص الذى يطبق هذه المبادئ الأخلاقية السامية مترشداً بالعقل سيقابل كراهية الآخرين واحتقارهم له وغضبهم منه بشعور الحب والولاء[1]. ويمكن القول بأن اسبينوزا قد تأثر كثيرا فى هذا الإتجاه

(١) راجع كتاب الأخلاق لاسبينوزا جـ٤. قضية ٣٦.

بالأخلاق المسيحية حيث يأمرنا المسيح بأن نحب أعداءنا، الأمر الذى نجده فى الأخلاق الإسلامية أيضاً[1].

وهكذا نجد- كما سبق لنا أن ذكرنا - أن الأخلاق عند اسبينوزا تبدأ بالتسليم بفطرة الإنسان الأولى البدائية التى تنطوى على الأنانية لكى يتدرج الإنسان أو يتطور فى نموه فى درجات الكمال نحو الخير المطلق فينتهى به سلوكه الأخلاقى إلى الغيرية وإنكار الذات معارضاً بذلك فطرته الأنانية الأولى من حيث أن الهدف الأسمى لهذا التطور الإنسانى هو بلوغ الكمال الإنسانى، أى الخير الأسمى كما يسميه اسبينوزا، ويؤكد أنه يمكن أن يتم تحقيق هذا الخير بالمعرفة العلمية والدينية للحقيقة المطلقة أى للألوهية وللحب الالهى العقلى المصاحب لهذه المعرفة.

وإذا كانت الأخلاق والسياسة والنظرة الإجتماعية عند اسبينوزا ترتبط فى صميمها بالغاية النهائية أو بالحقيقة الكبرى وهى الله أى الجوهر الإلهى إلا أن اسبينوزا، قد رفض موقف القائلين بالحق الإلهى فى تدبير سياسة الدول، وأن الرافض لفكرة التفويض الإلهى فى الفصول الخمسة عشر الأولى من رسالته فى اللاهوت والسياسة، وقد عارض اسبينوزا اللاهوت اليهودى فى العهد القديم حيث أن اليهود يرون أن الدولة تستمد سلطتها من إرادة الله. وأن السلوك الإنسانى فى كل ناحية من نواحى الحياة، بما فى ذلك التعبير عن الرأى فى العلم والفلسفة والدين، إنما يرجع إلى الإرادة الإلهية وحدها.

أما النظم السياسية التى وردت فى الكتاب المقدس عند اليهود فقد كان المقصود بها أن تطبق على قدامى اليهود فقط أى فى عصر نزول التوراة، ويشكك اسبينوزا فى صحة الكتب الخمسة الأولى من الكتاب المقدس فى الشريعة الإسرائيلية، وهى التى يتداولها اليهود اليوم بين أيديهم، ويرى اسبينوزا أن هذه الكتب من تأليف عزرا وليس من عمل النبى موسى.

وكذلك فإننا نرى كيف أن اسبينوزا يخضع المعجزات للتفسير العقلى مثلها كمثل أحداث الطبيعة، ورأى أيضاً أن رسالات السماء الموجهة للأنبياء إنما

---

(١) قال تعالى : ﴿ادفع بالتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون﴾، المؤمنون / ٩٦.
﴿ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولىٌّ حميم﴾ فصلت/ ٣٤.

تكتسى باللون الشخصى للأخلاق الفردية والآراء والأسلوب والطباع التى يتصف بها كل نبى. وعلى هذا النحو فإن اسبينوزا يرفض التسليم بأن الرسالات السماوية موحاة إلى الأنبياء مادامت تكتب بأسلوب يشتمل على سمات ومزاج النبى الذى كتبها.

ويستمر اسبينوزا فى نقده للكتاب المقدس، ويرى أنه موجه بالضرورة بحسب عقول وأفهام الجامعات الشعبية - أى العامة - إذ هو ليس موجهاً إلى المثقفين من الناس، وربما كان الكتاب المقدس عند اليهود مقصوداً به شعباً معيناً بصفة أولية، وقد يكون قد قصد به أن يتوجه إلى الجنس الإنسانى عامة ولكن بصفة ثانوية.

ويعتبر اسبينوزا أن الكتاب المقدس ليس كتاباً فى العلم ... ويمكن اعتباره فقط كلمة من عند الله فيما يتصل بالدين والعقيدة فحسب. ذلك أن تعاليمه كلها إنما تنصب على الإيمان بالله والتسليم بالعقيدة وما يرتبط بها من تصديق بأحادية الله وبالحضور الإلهي فى كل مكان فى الوجود وإلى أن يتعلم الناس من النصوص الدينية الواجبات الأخلاقية كمحبة الجار وأن تحب لنفسك ما تحبه لغيرك، وأنه من الضرورى للإنسان أن يتوب إلى الله حتى يتطهر من الشرور والآثام.

وعلى الرغم من أن اسبينوزا كان يتناول بالمناقشة نصوص العهدين القديم والحديث إلا أنه كان يحمل فى نفسه لهذه النصوص كل احترام وتوقير ليستخرج منها الإعتقادات الدينية الجادة، ولكنه كان جريئاً فى استعراضه لهذه المواقف الدينية وفى إخضاعها كلها للعقل الصراح، ويعتبر اسبينوزا على هذا النحو أول فيلسوف استطاع فى عصره ان يتناول هذه الموضوعات الدينية بدون تحفظ أو خوف من السلطات الدينية لدرجة أن فيلسوفاً كهوبز معاصرا لاسبينوزا كان مندهشا لصراحة اسبينوزا وجرأته على نقده للنصوص المقدسة ومع هذا فقد كان معجبًا به أشد الإعجاب. ويعتبر اسبينوزا بذلك - أى فى اخضاعه للنصوص الدينية ليضع العقل سباقاً إلى اعتناق موقف المفكرين الألمان الذى ظهر فيما بعد فى أوائل القرن التاسع عشر.

وقد انساق المفكرون السياسيون فى العصر الحديث إلى الأخذ بموقف

اسبينوزا فيما يختص بنظرية الدولة أيضاً وعدم المطالبة بارجاع سلطة الدولة إلى المصدر الإلهي. أى إلى الكتاب المقدس كما سبق أن ذكرنا.

وكذلك فإن اسبينوزا يتابع شرح موقفه السياسى الذى بدأه فى رسالة اللاهوت والسياسة ويكمله في كتاب رسالة فى السياسة الذى لم يتح لاسبينوزا أن ينتهي من تأليفه وظهر بصورة ناقصة. وهو في موقفه السياسى - مثله مثل هوبز - يرى أن الإنسان بدأ حياته على وجه الأرض فى صورة بدائية طبيعية، وأنه كان له الحق فى هذه الحالة أن يشبع كل رغباته ما دامت له القدرة أو القوة على ذلك، وكان لابد أن تشيع حالة من الخوف العام والاضطراب، ولهذا فإن الإنسان هروباً من هذه الحالة يتجه بنفسه تلقائياً أو اختيارياً إلى العمل على تكوين الدولة أو الحكومات. أى أنه كما يقول هوبز أن الخروج من الحالة الإجتماعية للطبيعة إنما يتحقق عن طريق ميثاق اجتماعى اختيارى، ولكن اسبينوزا لم يتمسك كثيراً مثل هوبز بضرورة الميثاق الإجتماعى للخروج من الحالة الطبيعية الأولية للإنسان، وكذلك فإن اسبينوزا يرى - على عكس هوبز - أن الميثاق الاجتماعى حين يتكون لأول مرة لايمكن أن يلغى أو يبطل دون العودة ثانية إلى الحالة الطبيعية، كذلك فإن اسبينوزا لايتمسك بضرورة وجود هذا الميثاق الاجتماعي بصورة قهرية أو قسرية وأنه لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا إذا كان يجلب المنفعة لأصحابه. وأنه بدون هذه المنفعة يصبح كالطبل الأجوف الذى لاجدوى منه، وكذلك فإن اسبينوزا يرى أن حق الملك أو الحاكم لايكتب له الإستمرار إلا إذا كان يستطيع أن يحتفظ بسلطته وتنفيذ إرادته إذا لم تكن أفعاله فى الحكم مطابقة لمصالح رعاياه فى صورتها المثلى.

ويعتبر اسبينوزا أن الديمقراطية هى أفضل النظم الطبيعية بين جميع صور الحكم ونظمه، إذ أنها هى أكثر النظم السياسية استجابة لحرية الأفراد،[١] وأيضاً فإن اسبينوزا يشجب الأفعال اللامعقولة التى تصدر عن الحاكم أو المحكوميين في ظل النظام الديمقراطى، ذلك أنه من المستحيل أن يتفق غالبية الناس على أى تصميم أو فعل لامعقول ... ولما كان الأفراد جميعاً يعيشون

---

(1) Theological Political Treatise, Chapter XV I, quoted Forom Elves Voli, P. 2. 07.

فى ظل حكومة ديمقراطية ويتمتعون بالحرية فى ممارساتهم السياسية والإجتماعية والإقتصادية، لهذا فإنهم سيحظون بالخضوع لقوانين معقولة صيغت من أجل تحقيق الخير العام للإنسان. وهكذا فإننا نجد أن اسبينوزا فى اتجاهه هذا يعتبر متفائلاً من الناحيتين الأخلاقية والسياسية.

ويعالج اسبينوزا فى موقفه السياسى هذا مشكلة التحالف أو الإرتباط بين الدول من أجل تحقيق المصالح المشتركة ولايلتزم فى هذا الموقف بالمثالية الأخلاقية، اذ أنه يرى أن هذه التحالفات الدولية أو التعاهدات بين الدول يمكن أن يكتب لها الإستمرار والبقاء وأن يحترم المتعاقدون نصوصها إذا كان من مصلحة أطرافها أن يظل هؤلاء معترفين بها، وبناء على ذلك فإنه لاينبغى لأى حاكم أو ملك أن يبقى على وعوده للآخرين إلا اذا كانت هذه الوعود تضر بمصالحه الإقليمية والوطنية. ويتضح لنا إذن أن اسبينوزا يلتزم بسياسة واقعية عملية ميكيافيلية.

ومع أن اسبينوزا قد تمسك بالنظام الديمقراطى إلا أنه لم يكمل دراسته عنه اذ أنه كان موضوع الفصول الأخيرة لرسالته السياسية التى لم يتمها قبل وفاته، ونجد فى هذا الكتاب غير التام فصولاً عن الملكية والأرستقراطية وأفكاراً عن دستور يقيم توازناً للقوى فى الدولة، أى يرسم صورة لوظائف السلطات المختلفة فى الدولة، ويؤكد فيه على أن الملك نفسه ينبغى أن يُطيع قوانين الدولة كما تفسرها المحاكم القضائية، وهذا يعد منه تسليماً بمبدأ فصل السلطات.

ويرى اسبينوزا كذلك أنه يتعين على الدولة الإلتزام بمساندة أى عبادة دينيه، أى أن الدولة ينبغى أن يكون لها طابع عدم التعصب لأى دين من الأديان. ومع هذا فإنه بحسب رأيه يمكن لكل طائفة دينية أن تُمارس شعائرها بذاتها ولأفرادها فى حرية تامة دون أى تدخل من الدولة، وكان هذا هو الشعور السائد والذى ينم عن التسامح الدينى والحرية الدينية التامة فى هولندا فى عصر اسبينوزا.

ويتمسك اسبينوزا بأن تكون الدولة حائزة على كل الملكيات الزراعية، وأن يُسمح للأفراد باستئجارها وتسديد نفقاتها الكاملة، أى مصروفات الدولة للحكومة، ويرى اسبينوزا أنه لايحق لرجال الدين سواء كانوا من اليهود أو

المسيحين أن يتدخلوا فى شئون الدولة. بل عليهم أن يطيعوا السلطة المدنية فى هذه الأمور، اذ أن الحاكم المدنى له السلطة المطلقة فى كل ما يتعلق بموضوعات القانون وهو بهذا يقف فى مواجهة محاولات الوعاظ والمجامع الكنسية فى هولندا الذين يتمسكون بضرورة ممارسة دورهم فى ترشيد الدولة وتوجيهها، هذا الرأى المستمد من أنبياء اليهود القدامى الذين كانوا يرون أنهم يستمدون حقهم فى توجيه أوامرهم للدولة بتفويض من الله، ونحن نجد فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن حاول الكلفينيون فى هولندا وفى اسكتلندا وفى نيوانجلند أن يمارسوا هذا الضغط على الدولة وأن يصدروا أوامرهم إلى الكنيسة، وقد أصر اسبينوزا على التأكيد بأنه لايحق للمؤمنين أن يمارسوا أى ضغط سياسى أو اجتماعى على الدولة، وأن الدولة ينبغى ألا تتدخل فى شعائر العبادة النفسية الداخلية لله، وفى كل ما يتعلق بتقوى المؤمنين وعباداتهم، بينما يكفل اسبينوزا للمؤمنين وللمفكرين على السواء حق التأمل وحرية التعبير عن آرائهم من حيث أن حرية الفكر والتعبير لازمة من أجل إحراز التقدم فى العلوم وفى سائر الفنون، ويؤكد اسبينوزا أنه لايمكن للدولة فى أى نظام فى العالم أن تصبح مصدراً للبركة أو للنعمة الإلهية، وأن يخضع تشريعها لهذا اللون من ألوان الممارسة الدينية الذى لا يتفق مع هدف الدولة الحقيقى وهو تحقيق الحرية.

ويرى اسبينوزا أيضاً أن القوانين الموجهة ضد حرية الرأى والتعبير إنما توقع الضرر بالعقول الطيبة أكثر من العقول الشريرة، وأن أمثال هذه القوانين السيئة سوف لاتكون ذات جدوى فى قمع المجرمين والسفهاء وتأديب المنحرفين.

ويُعد هذا الإتجاه عند اسبينوزا سباقاً إلى ماذكره جون استيوارت مل فيما كتبه عن الحرية، ويجب أن نلاحظ أن حرية الفكر والتعبير لم يكن معترفاً بها لدى الحكام فى أى جزء من العالم، ولم يحدث هذا ... أى لم يرسخ معنى الحرية السياسية والفكرية إلا بعد عدة سنوات من ظهور آراء اسبينوزا، أى بعد الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨م حيث اعترفت انجلترا بكل أنواع الحرية السياسية وغيرها، ودافع عنها لوك وتمسك بأن التسامح الدينى ينبغى أن يكون سياسة مرسومة ومقررة للدولة.

الفصل السابع

ليبنتز

Leibniz

١٦٤٦ - ١٧١٦

يعتبر ليبنتز أحد أعلام المدرسة الديكارتية، وهو أيضاً آخر كبار الفلاسفة في نهاية عصر النهضة، وجاء مذهبه كإضافة جديدة إلى المدرسة الديكارتية مثله في ذلك مثل الفيلسوف اسبينوزا، إلا أنه أخذ اتجاهاً مغايراً لاتجاه اسبينوزا في فلسفته، كما أن فلسفته قد احتوت على بعض أفكار عصر الإنارة، ونجد أنه يتخطى هذا العصر في كتابه «مقالات جديدة عن العقل الإنساني»[١] وعندما نشر هذا الكتاب عام ١٧٦٥م كان يعتبر إعداداً للثورة الكانتية في مجال الفلسفة، والتي انبثقت عام ١٧٨١م.

وقد سبق ليبنتز فلاسفة عصره في قوله بنسبية الزمان والمكان وفي كلامه عن المنطق الرمزي وهو يعد بذلك كأنه أحد فلاسفة القرن العشرين.

نشأته :

ولد جوتفريد فيلهم ليبنتز Gotfried Wilhelm Leibniz عام ١٦٤٦م من أب كان أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة ليبزج Leipzig، وكان بالإضافة إلى هذا محامياً بارزاً في هذه المدينة، وقد توفي والد ليبنتز هذا عندما بلغ ابنه من العمر ست سنوات، وكان حظ ليبنتز كبيراً إذ أنه يختلف عن حظ اسبينوزا، ذلك أن والده قد ترك له ثروة تجعله يعيش عيشة رغدة، ومن ثم لم يكن بحاجة إلى الإشتغال بالصناعة أو بالتجارة كما فعل اسبينوزا.

وقد ترك له والده مكتبة كبيرة استطاع أن يثقف نفسه عن طريقها، وقد أصبح ليبنتز بارعاً في اللغتين اللاتينية واليونانية ووجد متعة كبيرة في قراءته للفيلسوف الروماني شيشرون وكذلك سينكا وبليني وكونيتيليان هيرودتس واكسينوفان وافلاطون وكذلك آباء الكنيسة[٢].

---

(1) New essay on the human understanding.
(2) Cicero-Quintilian-Seneca-Pliny-Herodotus-Xenophon-Plato.

وعندما بلغ ليبنتز الرابعة عشر التحق بالجامعة فى ليبرج حيث درس القانون والفلسفة وكتب مقالاً عن مبادئ التفرد، وقد اهتم ليبنتز بهذا الإتجاه طوال حياته، وعلى الرغم من أنه حينما بلغ العشرين من عمره وكان قد أكمل حياته الجامعية إلا أن الجامعة رفضت منحه شهادة دكتور فى القانون[1] بسبب صغر سنه بينما نجد أن جامعة التدورف Altdorf قد وافقت على العكس من جامعة ليبزج، إذ منحته درجة الدكتوراه وعرضت عليه وظيفة أستاذ، ولكنه اعتذر عن هذه الوظيفة لأنه كان يريد أن يكون متحرراً من قيود العمل الوظيفى متدرجاً من بداية الطريق إلى القمة، وقد ألف ليبنتز فى ذلك الوقت كتابه عن De arte Combinatoria الذى جعل منه أحد مؤسسى المنطق الرمزى وقد كتب أيضاً فى ذلك الوقت مقالا عن مناهج التدريس ويقال أن هذا المقال يعتبر شرحا وتعريفا واضحاً بالمنهج التاريخى فى دراسة القانون. وفى عام ١٦٦٧ انخرط ليبنتز فى خدمة أمير Mainz وقد بدأ عمله بالحفاظ على التماثيل والنصب التذكارية فى Mainz ثم اشتغل بعد ذلك بالشئون السياسية وقد إستخدام الحجج المنطقية فى رسالته التى وضعها للمطالب الالمانى بعرش بولندا ولكنه فشل فى ذلك، لأن براهين المنطق لاتصلح فى دعم العمل السياسى.

وعرف عن ليبنتز أنه قد قدم خدمة وطنية لبلاده عندما بلغ سن الثلاثين وكانت الحرب على وشك الوقوع بين ألمانيا ولويس الرابع عشر فى فرنسا وذلك لأنه قد وجه نظر ملك فرنسا إلى مشروع لغزو مصر، وقد أعجب الفرنسيون بهذه الفكرة التى لم يلبث أن نفذها نابليون فيما بعد، وقد دعى ليبنتز بسبب دعوته هذه لزيارة باريس ثم زار لندن أيضاً فيما بعد ، وهناك تمكن من التعرف على كبار العلماء والفلاسفة فى عصره وقد كانت هذه الزيارات ذات أثر كبير فى توجيه دراساته إلى أبعاد كثيرة، وجاءت أفكاره لتثرى مجالات المنطق والفيزياء والرياضيات والقانون واللاهوت.

(1) Juris.

وقد اخترع ليبنتز أيضاً آلة للحساب تُستخدم فى الجمع والطرح والضرب والقسمة واستخراج الجذور وقد ذاع صيته فى عصره، وانتخب عضواً فى الجميعة الملكية البريطانية فى لندن وفى أكاديمية باريس وفى عام ١٦٧٣ التحق بخدمة أسرة برنشفيك Brunswick فى مدينة هانوفر، وظل يعمل لديها حتى وفاته إلا أن إقامته فى هانوفر لم تحل بينه وبين الاتصال بكبار المفكرين وعظماء عصره، وقد زار اسبينوزا فى هولندا وعنى بدراسة فلسفته.

وقد عكف ليبنتز على العناية بمكتبة دوق هانوفر ودرس شجرة الوراثة للأُسرة كلها وقد كلفه دوق هانوفر أيضاً بالتفاوض مع البلاد الأخرى، وكان من أثر ذلك أن أصبح دوق هانوفر ملكا لانجلترا باسم الملك جورج الأول.

وقد لاحظ ليبنتز أن رجال هذه الأسرة لم تكن لهم ميول فلسفية وذلك على العكس من نسائهم فقد وجد فيهن ليبنتز الفهم والتشجيع للفلسفة وأهلها ومنهم الأميرة صوفيا وابنتها صوفى شارلوت فى هانوفر، وقد أصبحت الأخيرة فيما بعد ملكة لبروسيا وقد أهداها بعد وفاته كتابه عن الألوهية تكريما لذكراها.

وكان ليبنتز يضع مختصرات لأفكاره الفلسفية يعدها لمناقشة الآخرين أو الرد على خطاباتهم ومن أهم المختصرات كتاب المونادولوجيا Monadology. وكتاب مبادئ الطبيعة والجلال Principles of Nature and Grace وكذلك كتابة عن الميتافيزيقا Discourse on Metaphysics ونجد أن كتابه عن الالوهية يتضمن فلسفة الدين كما يراها، أما كتابه عن المقالات الجديدة فهو ينطوى على مراجعة لنظريته فى الأفكار لكى يرد به على نقد لوك لها.

وبالاضافة لما أضافه إلى الفلسفة والمنطق الرياضى نجده قد اشتهر بأنه هو الذى أكتشف حساب التكامل والتفاضل Integral and Differential Calculus، وقـــــد قدمه إلى علماء الرياضة فى عصره فاهتموا به افضل من اهتمامهم بما عرفوه عن هذه الرياضيات لنيوتن، وقد اشتهر ليبنتز بأنه كان عالماً طبيعياً ومؤرخاً ولغوياً وقانونياً وعالم لاهوت، وقد حفظت مخطوطات

أعماله في هانوفر ونشرتها أكاديمية برلين للعلوم في طبعة تقع في أربعين جزءً تقريباً وكانت إحاطته بعلوم العصر تجعل منه أكاديمية في ذاته، وقد كشفت كتاباته عن شخصيته الفذة وكيف كانت له اهتمامات متعددة بالإضافة إلى شعوره بالتسامح والرحمة والمواساة للآخرين مع اتصافه بقدر كبير من مزاج المرح.

وقد عمل ليبنتز على التوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت ومن أتباع لوثر وكالفن وكانت له نظرة عملية واضحة إذ أنه أحس بالأضرار الفادحة التي قد تنجم عن التعصب، والصراعات الطائفية في أوروبا والتي جلبت على المسيحيين فيها حروباً دينية كثيرة.

وأما من الناحية الفلسفية فانه كان يبحث في وضع مبادئ عامة يتفق عليها أطراف النزاع الطائفي إذا تناسوا أحقادهم وكراهيتهم بعضهم للبعض الآخر، وأما من الناحية الفلسفية أيضاً فقد كان شغوفاً بالتعرف على مزايا الفلسفات الأخرى، وأن يتعلم منها، ومع هذا فقد صاغ فلسفته بطريقته الخاصة وجاءت كفلسفة أصيلة وكان ليبنتز يرى أن كل فلسفة لها قدر من الصدق بحيث يكون لهادورهافي تاريخ الفكر الفلسفي.

وقد كان للتقدم العلمي في عصره أثره في الكشف عن القوانين الكلية للطبيعة والاعتراف بها والنظر الى الطبيعة نظرة آلية، وكانت له مواقف واضحة في النظر إلى قيمة الفرد الإنسانية وحريته والتسليم بالغائية في الطبيعة وتبنى الأفكار الدينية بهذا الصدد، وقد كان ملتزماً بأن يدخل في حسابه كل هذه الوجوه المختلفة للحقيقة وأن يحاول التوفيق بينها.

منهج ليبنتز :-

يبدو أن ليبنتز يجمع في مذهبه بين أفلاطون وديموقريطس وأرسطو وديكارت وكذلك مذهب المدرسيين والمحدثين ويضم اللاهوت والأخلاق إلى موقفه العقلي، وهو يقول في نص له إنه يستخرج التبر من التراب والماس من

الفحم والنور من الظلمات لكى يقيم فلسفة دائمة، ومعنى هذا أنه يستغل كل هذه الفلسفات التى أشرنا إليها لكى يقيم مذهبه، وقد استخدم ليبنتز الرياضة لكى يضع قوانين مماثلة لمبادئها فى مجال الفلسفة، وقد استطاع ليبنتز أن يصل إلى تكوين لغة كلية من الإشارات على طريقة الرياضيين، وهو أيضاً يستخدم البرهان اللمى «لما» الذى يستخدمه الرياضيون وهو يتمثل فى تحليل المركب إلى العناصر البسيطة التى يتألف منها واعتبار هذه البسائط مبادئ أوليه لفلسفته. وإذا كان اسبينوزا قد اقتصر على مبدأ عدم التناقض فى فلسفته فإننا نجد أن ليبنتز قد استند إلى مبدأ آخر فى تفسير الوجود الواقعى وهو مبدأ السبب الكافى ومدلوله: «أن كل ما يوجد فلابد من سبب كاف لوجوده»، ويرجع إلى مبدأ السبب الكافى مبدآن هما : مبدأ الإتصال إذ أنه لا انفصال ولاطفرة فى الطبيعة فلا تنشأ الحركة أو تنتهى إلى سكون بل تبدأ بحركة وتنتهى إلى حركة أخرى وهكذا، وهذا المبدأ (أى مبدأ الاتصال، إنما يعبر عن اللاتناهى الذى يقابلنا فى مجال الرياضة والذى يستخدمه ليبنتز فى مذهبه بصفة عامة.

أما المبدأ الآخر الذى يستخدمه ليبنتز وينبثق عن مبدأ السبب الكافى فهو يسميه بمبدأ «ذاتية اللاامتمايزات» ومعناه أنه يستحيل أن يوجد شيئان فى وقت واحد يتشابهان فى كل شئ وإلا فسيكونان جزءا واحدا لأن هذين الشيئين ماداما قد اختلفا كماً فانهما لابد من ان يتمايزا من ناحية الكيف أى أن كلاً منهما لابد أن يكون له كيف ذاتى مطلق بالإضافة إلى إختلافهما الكمى.

ويسمح لنا مبدأ ذاتيه اللاامتمايزات أن نفرق أو أن نميز بين المعانى الواضحة والمعانى الغامضة والأشياء المركبه والجزئيات الحاصلة عليها، والمعنى المتميز هو الذى يعبر عن باطن الشئ أى عن خصائصه الكيفية الذاتية وتعتبر معرفتنا الباطنية به معرفة ميتافيزيقية.

نقد المذهب الآلى :

ينتقد ليبنتز الآلية الهندسية التى تعتبر المادة متصلة وهى تعبر عن مذهب

ديكارت، وكذلك الآلية الحسابية التي تعتبر المادة منفصلة، وهذه هي آلية ديموقريطس الذرية، وبينما يرى ديكارت أن الإمتداد ماهية الجسم وأن الحركة المتصلة في الجسم إنما تتم عن طريق الإنتقال من السكون إلى الحركة نجد أن ليبنتز يرفض موقف ديكارت بهذا الصدد، إذ كيف يمكن أن تظل كمية الحركة هي هي في الطبيعة مع قول ديكارت بأن ثمة انتقالاً من السكون إلى الحركة أو من الحركة إلى السكون، أي تلاشى حركة وبدء حركة أخرى، ويفسر ليبنتز اتصال الحركة بواسطة فكرة القوة أو الميل، وتقوم ماهية الجسم في القوة إذ هي علة الحركة فتظل القوة باقية حتى لو توقفت الحركة، وعندما تتوقف الحركة فإن الجسم يحمل في نفس الوقت تغييراً مستقبلاً، وهكذا نرى فكرة القوة عند ليبنتز لايمكن أن تظل في نطاق الآلية أى في دائرة العلم الطبيعي، ومن ثم فإنها تعتبر عند ليبنتز فكرة ميتافيزيقية، وهكذا تدخل الآلية الميكانيكية عند ليبنتز في مجال الميتافيزيقا.

ويرد ليبنتز على قول ديموقريطس بوجود جواهر منفصلة بينها خلاء، بقوله بأن كل جوهر مهما صغر فهو ممتد، ومن ثم فإنه سينقسم إلى مالانهاية وهكذا لايمكن أن يمثل الجوهر الفرد وحدة مادية أو جوهراً مادياً غير منقسم، وعلى هذا النحو فإن الجوهر الحق الذى يتمثل في كثرة الوحدات الوجودية لابد من أن يقوم في صورة وحدات لامادية أى جواهر فردة صورية أى غير مادية مع كونها وجودية، وهذه الجواهر الفردة اللامادية هى عبارة عن نقط ميتافيزيقية تعتبر وسطاً بين الجوهر الفردى المادى وبين النقطة الرياضية وهى غير وجودية بينما نجد أن الجوهر المادى ذو طابع وجودى ، وهكذا تدخل دراسة الجوهر اللامادى الصورى في نطاق الميتافيزيقا بعد أن أصبحت فكرة القوة هى الفكرة المتميزة عن ماهية الجسم، وانتهينا إلى أن الموجود هو وحده «قوة» وكان ليبنتز يحاول إبطال فكرة لاتناهى المادة برفضه لنظرية الإمتداد عند ديكارت من ناحية أن المادة ستنقسم بالفعل إلى ما لانهاية، وقد قدم فكرة الجوهر اللامادى ذى الطابع الكيفى لكى ينفى عن هذا الجوهر

قبوله اللانقسام إلى ما لانهاية ولم يفهم ليبنتز مثل قبل القدماء تفسير أرسطو للاتناهي إذ أن ارسطو يقول إن اللامتناهي موجود بالقوة ولكنه ليس موجودا بالفعل.

المثالـــــية :

كان هوبز يفسر الوجود المادى بالآلية والحركة، وكان ديكارت قد قال بالآلية فى تفسيره للعالم اللاعضوى وللنبات والحيوان، ولكنه لم يتطرق إلى وصف الإنسان بالآلية لوجود الشعور بالذات عند الإنسان، وقد جعل ديكارت هذين الجوهرين «المادى» و «الروحى» يستندان فى جودهما إلى الله مع تأثير كل منهما المتبادل الواحد فى الآخر، وقد رفض أصحاب مذهب المناسبات أو الصدفة Occasionalists التسليم بهذا التأثير المتبادل بين الجوهرين، وقالوا بأن الله هو العلة الأولى المباشرة لكل حادث سواء كان نفسياً أم مادياً. أما اسبينوزا فقد أثبت أن هناك جوهراً واحداً هو الله وله صفتان هما الفكر والإمتداد ولهذا نجد اسبينوزا قد حفظ الوحدة الإنسانية للموجودات ولكنه فشل فى أن يوضح لنا كيف تنفرد الأشياء الكثيرة فى عالم التجربة الإنسانية أو تختلف عن الوحدة التى تجمع بينها، وكان عليه — انسياقاً مع موقفه هذا — أن ينفى وجود الغائية أو القصدية فى العالم،وهو بذلك يقضى على الفردية الإنسانية وعلى الحرية، الأمر الذى يتناقض هنا مع شعورنا بالحرية وبالفردية فى تجربتنا اليومية.

وقد انتقد ليبنتز هذا الإتجاه عند الفلاسفة السابقين لأنه يقضى على الفردية وعلى الحرية الإنسانية، بينما نجح هو فى إثبات العلاقات بين فرد وآخر أو بين العقل الإنساني والجسم ووجد حلولاً جديدة لهذا كله.

وقد ظهر له خلال تناوله للرياضيات أهمية فكرة الإتصال Comunity فلا يوجد انفصال فى السلسلة الرياضية اللامتناهية، فالطبيعة فى نظره تنطوى على اتصال فى كل نواحيها.

وقد اقتنع ليبنتز من دراساته العلمية بأن المادة لايمكن اعتبارها أجزاء ممتدة في المكان بحيث تنصب عليها الحركة من الخارج كما يقول ديكارت، إذ أنه «أي ليبنتز» قد اكتشف أن المادة والحركة إنما تنحلان إلى القوة أو الطاقة وأن الطاقة أو القوة هي التي تبقى مستمرة دائمة وليست الحركة، وكذلك فإنه يرى بفكرة الثاقب أنه لايمكن اعتبار الزمان والمكان كأمرين مطلقين يوجدان مستقلين عن الأشياء التي ترتبط بهما، إذ على العكس من ذلك فانه يفسر المكان بانه ترتيب الأشياء التي توجد معا في نطاق واحد.

أما الزمان فهو عبارة عن ترتيب الأشياء التي يتبع بعضها البعض الآخر وبمعنى آخر فإن الزمان والمكان يوجدان متعلقان بالأشياء وليس لهما أي وجود ذاتي، ونحن نرى الأشياء المادية في الزمان والمكان كظواهر تحدث في خلالهما ونحس بأن هذه الأشياء ليست من قبيل خداع الحواس والأحلام أو الأشباح Phantasms، وينبغي لنا أن ندرك أن القوة هي الحقيقة الجوهرية التي تؤسس وجود هذه الأشياء، وأنها هي التي نتعرف عليها في تجربتنا الباطنة. ويبدو أن ليبنتز تأثر بديكارت في هذه النقطة والذى كان يرى أولية شعورنا بذواتنا في تجربة المعرفة كما وضح لنا من خلال الكوجيتو: أنا أفكر إذن أنا موجود Cogito Ergo sum.

وعندما ندرك في تجربتنا الشخصية أن القوة تعتبر أمراً عقلياً فإننا نستدل من ذلك على أن القوة في العالم الخارجي تكون أيضاً هي الأخرى أمرًا عقلياً في بنيتها الحقيقية، أي أنها تكون ذات صبغة عقلية في صياغتها الواقعية، وعلى هذا فان الحقائق النهائية في الكون هي عبارة عن مراكز للقوة وهذه المراكز عقلية، وحينما يؤكد لنا فلاسفة العلم المعاصرين مثل أينشتين أن المكان والزمان هما أمران نسبيان مرتبطان بالأحداث التي تتحرك وتتغير، وقول «أدنجتون» بأن المادة قد انحلت إلى قراءات مثيرة للاحداث Pointer Readings المتغيرة التي تعتبر في الواقع ذات صبغة عقلية في الطبيعة، فإنهم إنما يستدلون على هذا بطريقة لاتشبه طريقة ليبنتز.

وعلى هذا النحو فان اتجاه ليبنتز الفلسفى يمكن أن نسميه بميتافيزيقا الكثرة المثالية Pluralistic metaphysial idealism وهى ميتافيزيقا كثرة لأن مايسميه بمراكز القوة إنما تعتبر جواهر كل جوهر فيها يعتبر جوهرا فرداً متمايزاً عن الجواهر الفردة الأخرى، وهو يسمى مذهبه بالمثالية لأن مراكز القوة ذات طبيعة عقلية شبيهه أو مطابقة لتجربتنا الحيوية الباطنية، وهو يسميها ميتافيزيقا أكثر من قبوله لتسميتها بالفرض العلمى لأنها تعتبر تفسيراً للمحتوى المنطقى للرياضيات وللطبيعيات - كما فهم ليبنتز - وليس كأمر يمكن البرهنة عليه بالتجربة المعملية، وقد توصل بمنهجه إلى موقف من مواقف المذهب العقلى Rationalism وهو تحليل منطقى لما ينطوى عليه الفكر العلمى من محتويات والتجربة على هذا النحو لاتعتبر مثيلة للتجربة الحسية Empiricism التى تقوم على مقارنة الأفكار البسيطة فى الأحساس كما يرى بيكون ولوك.

يتضح لنا إذن أن الميتافيزيقا عند ليبنتز تختلف فى مضمونها واتجاهها عن ميتافيزيقا ديكارت هذا الذى يقيم الميتافيزيقا على معرفتنا بالله عن طريق ذواتنا بحيث يتحول المذهب عند ديكارت إلى نظرية أساسية فى المعرفة، بينما نجد لبيبنتز يأخذ اتجاهاً معاكساً من الموقف الديكارتى من حيث أنه يبدأ مسيرته الأولى فى التفسير الفلسفى من الوجود المادى الذى يتسم بطابع الآليه كما ذكرنا، ثم يصعد بعد ذلك إلى الميتافيزيقا وإلى الألوهية، وهكذا تصبح نقطة بداية ديكارت فى تفلسفه هى النهاية القصوى لفلسفة ليبنتز، هذا بالإضافة إلى أننا بينما نجد أن ديكارت يجعل من الحدس منهجاً أساسياً فى الإدراك، نجد أن ليبنتز يستخدم الإستدلال والرياضيات حتى فى مجال الميتافيزيقا والأخلاق، إذ أنه كان يحلم بصياغة علم كلى جديد يستند إلى الرمز الرياضى الذى يتيح لنا استخدام الحساب بدلاً من المناقشة الجدلية.

ويبدو أن ليبنتز قد التزم فى فلسفته بمنهج التحليل الذى انتهى به إلى الأفكار الأولية البسيطة فى كل ما يعرض له من قضايا، وسنرى كيف أنه سينتهى به تحليل الإمتداد إلى الكشف عن أبسط المونادات بطريقة لامتناهية،

الأمر الذى أدى به إلى آكتشاف حساب اللامتناهيات الذى استخدمه فى تفسيره لقانون بقاء الطاقة ودراسة سلسلة التغيرات الآلية اللامحدودة فى عالم الأجسام وقوانين هذه التغيرات اللامتناهية، والتى تخضع فى الجوهر لما يسمى بالإنسجام الأزلى، هذا بالإضافة إلى دراسة الصفات الإلهية والعقل الإلهى الذى يعتبر كقانون للماهيات، وكذلك دراسة الإرادة الإلهية حينما تختار الأفضل كقانون للوجود وهكذا نجد أن هذه الصور التى أشرنا إليها إنما توضح معنى اللانهائية المعقولة والتى نستخدمها فى صورة حساب اللامتناهيات فى فلسفة ليبنتز وفى مجال الهندسة على السواء.

ونحن نجد أنه مهما كانت صور الاختلاف اللامتناهى فى الوجود إلا أنها لابد من أن تخضع لقانون ما وذلك على الرغم من أن ليبنتز يستطيع الإستدلال على كل موقف من مواقفه الفلسفية دون حاجة إلى الربط بينها أولاً إذ أن الذى يجمع بين شتات المواقف فى المذهب مبدآن هما مبدأ الذاتية ومبدأ السبب الكافى مهما اختلفت هذه المواقف سواء فى الطابع الديناميكى لمذهبه أو فى نظرته للحياة وللحدوث.

المونادولوجيا :

اتضح لنا كيف أن ليبنتز ينتقد الفيزيقا الديكارتيه ومبادئها مثل جوهر الإمتداد، وقانون بقاء الحركة فى الطبيعة وما ينبثق عنه من قوانين أخرى فهو يرى أن هذه المبادئ التى أشار إليها ديكارت لاتؤدى إلى وحدة عالم الطبيعة من ناحية، ومن ناحية أخرى فهى لاتصلح لتبرير الاختلافات اللامتناهية بين الأشياء، ويتساءل ليبنتز عمّا إذا كان الإمتداد عند ديكارت يمكن أن يكون جوهراً من حيث أنه يعتبر تجمعًا لجزئيات بسيطة تشكل فى مجموعها حقيقة الإمتداد المنقسم إلى مالانهاية وكيف يتركب الجسم من تكرار هذه البسائط النمطية فى عالم ملئ بالإختلافات بين الأشياء؟

ويرى ليبنتز أن الإمتداد الديكارتى لايختلف بهذا المعنى عمّا نسميه بالخلاء إذ أنه لاينطوى على أى مقاومة أو صلابة أو حركة، ومن ثم فإنه

لايمكن أن يفسر لنا مدى الإختلافات الواقعة بين الأشياء التي تشغله ومدى تنوعها.

ويؤكد ليبنتز أننا مادمنا نريد تفسير كل شئ في الطبيعة فإننا ينبغي أن نسلم منذ البداية بأن مبادئ الميكانيكا نفسها - وهي القوى والأفعال - تعتبر مبادئ ميتافيزيقية، ويجب على هذا النحو أن نفسر كل شئ في الطبيعة بالرجوع إلى الميتافيزيقا أي إلى الألوهية، على عكس اتجاه نيوتن الذي يستبعد الميتافيزيقا من تفسير الطبيعة والآلية التي تتحكم فيها.

وقد انتهى ليبنتز من تحليله للعالم على هذا النحو إلى الكشف عن وحدات بسيطة أي بسائط ذات أعداد لامتناهية ينطوي كل منها على صورة للوجود في ماضيه وحاضره ومستقبله، وهذه البسائط هي جواهر فردة تنطوي في ذاتها على قانون تجمعها.

أما الجوهر المتفرد الأعظم، أي الله، فهو ينطوي على أسباب وقوانين حركة هذه الجواهر الفردة الدنيا باعتبارها وحدات حادثة أو ممكنة في الوجود، ويرى ليبنتز أن هذه الجواهر أو الذرات كما يسميها هي الحقائق النهائية التي ينتهي إليها تحليلنا للوجود وهي تعتبر جواهر أو مراكز للقوة في الكون بأثره، وقد سمى ليبنتز كل جوهر منها باسم الموناد، ويبدو أنه استعار هذا المصطلح من الفيلسوف اسبينوزا.

والذرات أو المونادات عند ليبنتز هي جواهر في غاية البساطة ولاتنطوي على أي أجزاء ممتدة في المكان، ولهذا لايمكن أن تنحل إلى ماهو أبسط منها وهي أيضاً لايمكن أن تتلاشى أو تفنى، ومن ثم فإن لها وجودا دائماً خالداً.

ومع هذا فإن الله وهو الموناد الأعظم، هو الذي خلق هذه المونادات، وله القدرة على أن يسلبها الوجود، ويجب أن نفهم أن كل ماتطلقه من صفات على هذه المونادات لايمكن أن ينسحب على الأمور الإلهية أو على علاقة الله بهذه المونادات، إلا إذا أشير صراحة إلى هذا الأمر.

واستناداً إلى مبدأ ذاتية اللامتمايزات Doctrine of the identity of indiscermibles الذى وضعه ليبنتز، ويقضى بأنه إذا كان هناك شيئان متماثلان تماماً من كل ناحية فإنهما سيكونان متطابقين، وقياساً على هذا فإن هذه الذرات إنما يقع الاختلاف فيما بينها من ناحية الكيف فحسب، وعلى هذا النحو لا يمكن أن تختلف الذرات فيما بينها من ناحية الكم،إذ أن الاختلاف الذى يقع بينها يتخذ طابعاً عقلياً، ويرجع إلى فردية هذهً الذرات وأن كل ذرة منها لها قوامها الخاص والذى يعكس الكون بأكمله فى الموقع الذى تكون فيه، ويضرب لنا ليبنتز مثلا بالمدينة التى نستطيع مشاهدتها من كل جزء فيها رغم أن هذه الأجزاء يختلف بعضها عن البعض الآخر إلا أن كل منها يمثل المدينة كلها.

وتخضع المونادات للتغيير الباطنى ويتمثل هذا التغيير فى الإدراك الحسى ذلك لان كل موناد إنما ينزع إلى أن يبلغ الإدراك الخاص به أعلى مرتبة من الجلاء والوضوح بحيث يتساوى هذا الإدراك مع ضرب من اللذة وعلى هذا النحو يمكن تعريف اللذة بأنها الشعور بالكمال المتزايد.

اما اتجاه الإدراك أو الشعور من الناحية المضادة للسرور أو اللذة فإنه يتولد عنه الألم وبذلك يصبح الشعور بالألم بمثابة شعور أقل فى درجة الكمال،وبحسب مبدأ اتصال المونادات فانها من الممكن أن توجد فى جميع المراتب،وأن نميز فيما بينها نماذج حيث توجد درجات لتفسير حقيقة الموناد، فهناك نوع يكون الاحساس فيه طبيعيا ونوع آخر يكون الشعور فيه حيوانياً،ثم نوع ثالث تظهر فيه المعرفة العقلية وهى على التوالى مونادات الجماد والحيوان والإنسان، وتوجد ذرات عالم الجماد فى أسفل سلم المونادات، ويرى ليبنتز أنها مونادات عارية من أى صفة أما إدراكاتها الحسية فتكون مختلفة وغامضة أى خالية من الذاكرة أو الإستدلال، ويشبه ليبنتز الذرات العارية أو الخامدة بحالة الشخص المصاب بالدوار أو الإغماء والذى لايستطيع أن يميز أى شخص بوضوح كما لو كان فى غيبوبة،وكل موناد هو ثمرة الماضى وينطوى أيضاً فى باطنه على

مستقبله ، بينما نجد جسم الحيوان يتكون من ذرات عارية تتجمع حول ذرة أو موناد مركزى هى نفس الحيوان، وهذا الموناد-أى نفس الحيوان-حاصلة على الإدراك الحسى الخامد بالإضافة إلى قوى الذاكرة بمعنى التداعى فحسب.

ويختلف موقف ليبنتز عن موقف ديكارت الذى اعتبر الحيوانات آلات محضة، بينما يرى ليبنتز أن هذه الحيوانات حاصلة على شعور وإدراك فى مرتبته الدنيا، ولكنها لاتمتلك قوى التعقل، بينما نجد أن الإنسان يزيد فى قدراته على الحيوانات بامتلاكه للعقل، وهذا العقل هو موناد ينطوى على روح عاقلة، وهذه الأرواح الإنسانية تكون شاعرة بذاتها، ويمكن لها التفكير بواسطة تصورات مثل الوجود والجوهر اللامادى والله، أى أنها يمكن لها أن تعالج كل الأمور المعنوية، وأن يصبح أصحابها فلاسفة. وفيما يختص بقدرتها على التعقل فإن هذه المونادات تستخدم المبادئ المنطقية مثل عدم التناقض والثالث المرفوع. ويكون فى إمكان هذه المونادات العاقلة الحصول على إدراكات واضحة ومتميزة ومطابقة، ومع هذا فإن الكثير من إدراكاتنا الحسية تكون غامضة وغير واضحة ذلك لأنها تكمن وراءها احساسات غير مرئية لامتناهية فمثلاً نحن نسمع صوت موج البحر ولكننا لانسمع ضرب نقط الماء بعضها بالبعض الآخر وهى ضربات لامتناهية ومع ذلك فهى الأصل فى سماعنا للصوت الأخير للموج.

ويرجع هذا الغموض فى الإدراك إلى أن إدراكنا الحسى المألوف إنما يستند إلى تجمعات لكثرة الإحساسات البسيطة ونحن لايمكن لنا أن نميز بين كل من هذه الأحساسات الدقيقة ولهذا يظهر الإدراك النهائى لها فى صورة غامضة ومع هذا فقد استخدم ليبنتز نظريته فى الإدراكات الحسية الدقيقة لكى يؤكد وجود الإستمرار أو الإتصال لكل صور النمو أو التطور لمختلف أنواع المونادات ويمكن القول أيضاً بأن ليبنتز يعد سباقاً للمعاصرين فى نظريته اللاشعورية بالنسبة لكثير من العمليات العقلية.

ويرى ليبنتز أنه ينبغى أن تترتب المونادات وتختلف بحسب درجة وضوحها،

وغموضها ابتداءً من أقلها حظًا في ثراء الوجود، وهو المونّاد الخامد أو العارى أى من إيضاح أو صفة متميزة، وهذه الموناديات تؤلف فيما بينها مرايا أو تعبيرات عن نفس الكون فى ماضيه وحاضره ومستقبله، وتليها المونادات الواضحة، ثم تعلوها أكثر المونادات وضوحاً وهى المونادات المتميزة.

ويذكر ليبنتز أن لكل موناد خاصيتين: الأولى هى الإحساس وهو تنوع فى الوحدة يعبر عن التفاصيل اللامتناهية للأشياء فى كل لحظة، أما الخاصية الثانية فهى النزوع، أى النزوع التلقائى الذى يسمح للموناد بأن يتقدم وأن يتحول من إحساسات غامضة إلى إحساسات أكثر وضوحاً، وهكذا تترتب المونادات ابتداء من الموناد الخامل الذى لديه إحساس خافت ويمر فى درجات الوضوح إلى الموناد العاقل أو العقل الذى يمتلك الشعور وأفعال التأمل ومعرفة الحقائق الضرورية بعد المرور على المونادات الحيوانية.

وعلى هذا النحو فإن كل موناد فى الوجود إنما يتحدد وجوده بأسباب ودواعى أولية حالة فيه وينطبق هذا على الأعداد اللامتناهية من المونادات التى يمتلئ الكون بها.

وهنا نجد أن ليبنتز ينتقد وجود الخلاء فى العالم، ويرى أن قانون الملاء والإستمرار ينطبق على جميع صور الامتداد بحيث لاتوجد فجوات فى الوجود، وهذه هى علاقة اللامتناهى الإلهى، فالله يخلق من جميع الجهات وبكل الأوجه نظام الظواهر العام الذى ينصب على سطح المونادات أو ظواهرها وقد عبر الله عن فكرة الخلق بالإشارة إلى أنه من الخير أن يخلق الله العالم لكى يفصح عن مجده الأعلى فى نواحى الوجود العالمى الممكنة وأن يحيط علمه بكل ذرة فى الوجود من كل ناحية، ومعنى هذا أن تجمع المونادات اللامتناهية الذى تسميه بالعالم ويضايفها بعضها إلى البعض الآخر لابد أن يكون له سبب خارج هذه الذرات هو خلق الله لها.

وهكذا نجد ان تفكير ليبنتز يتعارض مع فكرة وجود نفس أو عقل عالمى، أما شعورنا أو إحساسنا بوجود عالم الظواهر فهو يرجع إلى التجربة الحسية التى

تطلعنا عن طريق الإدراك الحسى الغامض الذى يغلب عليه تأثير المونادات الجسمية – على عالم الظواهر فى المكان والزمان، ولكن سيتضح لنا فيما بعد أن هذه نظرة متوهمة وأن الوجود الحقيقى ليس وجوداً محسوساً فى الزمان والمكان، إذ أن المكان إنما يعتبر كموضوع صورى للوحدات الوجودية ، وأما الزمان فيعتبر أيضاً موقفاً صورياً لها من حيث أننا سننتهى كما سبق أن ذكرنا إلى جواهر لامادية، وحينما تتدرج معرفتنا من الحس إلى العقل يظهر لنا أن فكرتنا عن عالم الظواهر المحسوسة غير واقعية، أو حقة ولكنها ضرورية لاظهار ما هو كامن فى ادراكاتنا الذاتية المعقولة وهنا نستعيد موقف أفلاطون الذى نراه يجعل العالم المحسوس مجرد سلم أو مدخل لايلبث أن يتخلى عنه حينما يصل فى صعوده إلى قمة المعقولية فى العالم المعقول.

الإنسجام الأزلى Pre-Established harmony:

لقد خلق الله المونادات بطريقة تجعلها يتكيف بعضها مع البعض الآخر بحيث نجد أن كل موناد منها يتضمن سائر المونادات الأخرى فى الوجود فالقانون المجموعى أو قانون التسلسل الذى يربط بين المونادات يسميه ليبنتز بالانسجام الأزلى ومعناه أن الله بإرادته وبحكمته قد وجد مونادات تستجيب إحساساتها فى كل لحظة بعضها مع البعض الآخر.

ويعنى ليبنتز بالإنسجام الأزلى أن الله حينما خلق كل موناد كان يضع فى حسبانه المونادات الأخرى فيصبح كل موناد مرآة حية دائمة لهذه المونادات ومع ذلك فإن كل موناد من هذه المونادات – باستثناء الموناد الأعظم – يمثل موقفاً مختلفاً عن العالم كله وهو قادر على أن يمثل بوضوح وتميز ما يكون قريباً منه من الأشياء مهما كانت ضآلتها، أو تلك الأشياء التى بينه وبينها علاقات بينما يعبر بوضوح عن باقى تفصيلات الكون، ومع هذا فإن جميع المونادات تعكس نفس العالم وتختلف فيما بينها فى درجة وضوح وتمايز إدراكها، ويعتبر هذا العالم فى نظر ليبنتز بناءً واحداً بما يحتويه من مادة مرتبطة الأجزاء لدرجة أن أصغر الحركات لأى شئ يمكن لها أن تؤثر على الأجسام الأخرى

بقدر بعدها أو قربها منها ومن ثم فإن كل موناد يشعر فى ذاته بكل مايجرى فى الكون بأسره.

ويرى ليبنتز أن الإدراكات الحسية فى نفس الحيوان تتمايز عن الإدراكات الحسية لمونادات جسم الحيوان ومع هذا فإنه توجد علاقة انسجام بين الإدركات الحسية لنفس الحيوان والإدراكات الحسية لذرات جسمه.

ويعتبر الموناد فاعلاً بقدر مالديه من إدراكات متمايزة، وعلى العكس من ذلك يعتبر الموناد سالباً بقدر ما يكون ناقصا وغير كامل، أى حاصل على إدركات غامضة، ويدرك الموناد الأكثر إكتمالاً ما يدور فى الموناد الأقل إكتمالاً لأنه يؤثر فيه، وعلى هذا النحو يكون تأثير الموناد النفسى للحيوان على مونادات جسمه.

والحقيقة أنه لايمكن أن يحدث أى تداخل آنى مباشر أو انسجام بين المونادات عن طريق الله، وهذا موقف مغاير لما يشير إليه مذهب المناسبات أو الصدفة، وقد خلق الله جميع المونادات بمحتوى متماثل، أما الاختلاف بينها فانه يكون فى درجة الوضوح والتمايز، على أن ثمت حالة خاصة لهذا التداخل فى الفصل بين المونادات وهى حالة ارتباط النفس بالجسد حيث لانجد أى تأثير مباشر بينهما كما يقول ديكارت أو أى علّيه مناسبة كما يقول مالبرانش ولكن يوجد انسجام أزلى كما هو الحال بين ساعتى حائط ضبطهما صانعهما تماما بحيث أمكن استمرارهما فى إظهار نفس الوقت معا.

وعلى الرغم من استقلال النفس عن الجسد إلا أنهما مع ذلك يرتبطان أو يتأثر كل منهما بالآخر لوجود انفعال فى إحداهما مقابل لفعل الآخر، وذلك إنما يتم عن طريق فكرة الانسجام الأزلى. وإذن فقد خلق الله انسجام أزلى بين المونادات بحيث جعل كل موناد يتفق فى كل وقت مع باقى المونادات.

ويختلف ما يسميه ليبنتز بالانسجام الأزلى عن التفاعل أو التأثير المتبادل عند ديكارت وعن التوازى عند أسبينوزا ذلك أن الله قد وضع منذ الأزل فى كل موناد ما يمكنه من الانسجام فى التأثير والتأثر مع المونادات الأخرى التى

ترتبط به رغم اختلاف المونادات فيما بينها من حيث كمال الإدراك الحسى أونقصه ذلك أن هذه الذرات او المونادات فى النهاية أو فى وضعها الأول البسيط متطابقة في محتواها بحيث يعكس المونادا الواحد جميع مونادات العالم.

اللــــــه :

والله عند ليبنتز هو المونادا الأعظم وهو وحدة «قائم الوجود بذاته» وخالق جميع الموجودات، وهو روح خالص ليس له جسم يتألف من مونادات أخرى وهو لامتناهي وأزلي وحاصل على مطلق الحكمة والخيرية وهو منبع ما يوجد بالفعل وما يمكن أن يوجد فهو يوجد في قمة الوجود.

والله حاصل على ثلاث صفات هو القوة «القدرة» والعقل والإرادة.

والقوة هى التى يصدر عنها الخلق، أما العقل أو الفهم فهو اساس الماهيات أو الممكنات، وقد يمكن القول أن العقل هنا يشبه العالم المعقول عند أفلاطون مع وجود الموجودات فمن طريقها يختار الله أفضل الارتباطات بين الممكنات والتى يمنحها الوجود عن طريق هذه الإرادة.

وعلى هذا النحو يرى ليبنتز أن الله هو الوحدة الأولية أو الجوهر الأصلى البسيط الذى تظهر منه المونادات الأخرى فى صورة فيوضات أو صدورات بالمعنى الأفلوطينى أى أن هذه المخلوقات الصادرة تكون كضوء الشمس الذى يصدرعنها دون أن ينتقص من كمال المنبع أى «الشمس» أى شيء.

وهكذا فالله هو القوة المطلقة، وهو منبع كل شئ وهو المعرفة المحيطة بتفاصيل الأفكار، وهو الإرادة المطلقة الذى تصدر عنها التغيرات بحسب مبدأ التفاؤل، أى بمعنى أنه تصدر عن هذه الإرادة أفضل العوالم الممكنة.

أدلة وجود الله :

يقدم لنا ليبنتز دليله الأنطولوجى والكوزمولوجى على وجود الله فى صورة متفقة مع نظريته فى المعرفة ويضيف إليها دليله القائم على الأنسجام الأزلى.

أ- الدليل الأنطولوجي

إن القوانين العليا للاشياء الطبيعية إنما تصدر عن معرفة ما بالكمالات الإلهية أي أنها تشتق من هذه الكمالات، وقد ساعده هذا الإتجاه على التسليم بوجود موجود أولي ولامتناه وكامل عن طريق مايسمونه بالدليل الأنطولوجي.

وهو يرى أن الدليل بهذه الصورة الديكارتيه يعتبر دليلا ناقصا من حيث أن وجود الله بالمعنى الديكارتي يمكن الاستدلال عليه من فكرة وجود موجود كامل.

ويضع ليبنتز صياغة جديدة للدليل الأنطولوجي على النحو التالي :

إنه لما كانت هناك حقائق ممكنة أو حادثة قد تحدث وقد لاتحدث فلابد إذن ان يكون هناك ثمة أساس ضروري وفعلي وراء امكان تحقق هذه الأشياء، وهذا الأساس الفعلي لايمكن أن يقع داخل هذه الممكنات أو الأحداث نفسها مادامت لم توجد بالضرورة، ويرى ليبنتز أن أي شئ لايمكن ان يكون ممكن الحدوث بدون أن يكون خارجه موجوداً فعلياً يكون سبباً في صنعه أي الله الموناد الأعظم.

ولكي يبرهن ليبنتز على وجود هذا الإمكان فإنه تاره يرجع إلى البساطة الإلهية من حيث أن الله لاينطوي في ذاته على تناقض أو عناصر متعارضة فيما بينها. وتارة أخرى يستند إلى برهان إمكان العالم وحدوثه.

يسلم ليبنتز إذن بأن الله كموجود لامتناهي حاصل على الوجود مادامت فكرته لاتحتوي على تناقض منطقي يمنعها من الوجود، وهكذا نجد أنه لما كان وجود الله لايمتنع على الصعيدين الممكن والضروري، وكان وجوده ضرورياً كأساس لوجود الحقائق الحادثة والممكنة، لهذا يمكن لنا القول بأن الله يوجد بالفعل أو بالضرورة.

«ب» الدليل الكوزمولوجي:

أما الدليل الكوزمولوجي عند ليبنتز فهو يلخصه بقوله بأنه لابد من وجود سبب كافي لكل أمر جزئي في الواقع فحين أكتب مثلاً توجد أسباب كثرة

ماضية وحاضرة هى التى تدفعنى لأسباب مثل هذه الكتابة وأيضاً يوجد وراء كل حادث أو سبب عن هذه الأسباب أحداث ممكنة أيضاً يكمن وراء كل منها أحداث ممكنة أخرى تؤسس حدوثها، وهكذا إلى أبعد الحدود؛ ولا بد فى النهاية من وجود موجود مطلق وضرورى هو أساس وجود هذه الوقائع المتعددة وهى تعتمد عليه فى وجودها، وهى كذلك لاتستند فى وجودها على ماهو متقدم على وجود الله.

فالله إذن هو الموجود المطلق والأوحد ووجوده لايستند إلى حقيقة أخرى سابقة عليه.

(ج) دليل الانسجام الأزلى :

يذهب ليبنتز إلى أن هذا الدليل إنما يرجع إلى الإتصال المتبادل الحاصل بين المونادات المختلفة التى لايؤثر بعضها فى البعض الآخر فى نفس الوقت، ومع هذا تظهر فى صوره أنسجام تام كما لوكانت خاضعة للإتصال فيما بينها، وهذا يدل على وجود الله كخالق لها ذلك أنه لايمكن أن يتم اتفاق تام أو كامل بين هذه المونادات الكثيرة دون أن يكون هناك اتصال بين كل موناد وآخر بدون سبب معقول.

ويبدو أن ليبنتز لم يضع صياغة الدليليين الأنطولوجى والكوزمولوجى فى صورة جلية مثل كل من ديكارت واسبينوزا، إلا أننا نجد أن الدليل القائم على الانسجام الأزلى أكثر الأدلة قبولاً، ومع هذا فقد ترك ليبنتز الكثير من الإستفسرات التى لم يشرحها والتى لم يدافع عنها، ولايمكن لنا أن نقدح فى تكامل المذهب عند ليبنتز بسبب قصور اهتمامه بموضوع أدلة وجود الله، وعلى أيه حال فإن ليبنتز يعد من أعظم الفلاسفة الذين فسروا الوجود الإلهى بحسب المذهب البروتستانتى.

النزعة الحيوية عند ليبنتز :

يعتقد ليبنتز أن العالم مؤلف من موناد ت حسية لاحصر لها فى جميع

مراحل تطور الحياة المستمرة، وهذه صورة من صور المذهب الحيوى الذى يرى أصحابه أن النفس أو الروح مع اختلاف درجاتها تنبث فى سائر أنحاء الكون من جماد ونبات وحيوان وإنسان، وأن هذه المادة الميته هى فى الحقيقة مؤلفة من مونادات حيه لانستطيع إدراكها بوضوح، ومما يؤكد موقف ليبنتز ما كشفت عنه الميكروسكوبات من كائنات دقيقة حية بينما كنا نعتقد أنها مادة لاحياة فيها، وتنحل هذه الكائنات إلى كائنات أبسط منها فلا يوجد فى الوجود المادى أو الروحى سوى أنواع لاحد لها من هذه البسائط العضوية، فالطبيعية كلها حية حتى المادة فانها تتواجد فى كائنات عضوية دقيقة لانهاية لها، فكل جزء مما ندركه فى غموض كمادة هو فى حقيقة الأمر عالم صغير للكائنات الحيه مشابه لحديقة نباتات أو بحيرة صغيرة مليئة بالأسماك.

وتنتظم هذه المادة الحية فى كائنات دقيقة إلى مالا نهاية، هذه الكائنات الدقيقة التى تبدأ منها الحياة تكون غير متطورة وغير محسوسة وتستمر فى النمو حتى نراها ونحس بها، ثم تبدأ فى التناقص فى الوجود حتى تعود ثانية غير مرئية أو محسوسة، وتصبح فى صوره كائن ميكروسكوبى دقيق غير قابل للفناء، وحتى هذه الكائنات العضوية الدقيقة إنما تتألف من أجزاء غير متناهية ولابد من قانون للربط بينها يوجد فى الموناد المركزى يجمع بينها وبين الأجسام الأخرى فى العالم المادى، فكل كائن حى ضئيل يعتبر أيضاً مجالاً لأن ينحل إلى مونادات أو إلى جزئيات، وذلك إلى مالانهاية حتى نصل إلى أبسط أنواع المونادات.

ونجد أن جميع الأجسام الحية والنباتات والحيوانات إنما تخضع لنوع من السيال الحيوى المتدفق مثل الأنهار التى تروح وتجئ فيها الجزئيات المائية باستمرار وتحدث النفس أو الروح التغيرات فى الجسم بالتدريج ولايمكن أن تنفصل عن الجسد باستثناء الروح الالهية التى لاجسد لها.

ويرى ليبنتز أنه لايوجد كون كامل أو موت كامل أى أن الكون والفساد

إنما يخضعان للإختيار الإلهي، فالله وحده هو الذى يخلق أو يعدم ما فى الكون كله، أما ما نسميه بالكون فهو مجرد تعاظم أو ازدياد فى النمو العضوى بواسطة إضافات خارجية تدريجية وأما مانسميه بالموت فهو يمثل هذا حدوثاً عكسياً من عملية الكون، أى النقص الذى لايعتبر عدماً مطلقاً.

ويبنى ليبنتز موقفه بهذا الصدد على نظرية سبق التكوين للموجودات، أى أن الكائنات إنما تخرج بعضها عن البعض الآخر كما يرى البيولوجيون فى عصره، ذلك أنهم يرون أن كل احتمالات النمو أو الوجود فى المستقبل إنما توجد بصورة مصغرة فى الجرثومة الصغيرة ويكون النمو العضوى إذن هو عبارة عن تكبير للجزئيات الدقيقة، ويعتبر الموت على هذا النحو عبارة عن تحلل الكائن الحى إلى أجزاء صغيرة ينطوى كل منها بصورة مصغرة على هذا الكائن قبل موته، والنفوس المعقولة وحدها هى التى تستمر فى الوجود بعد الموت فهى خالدة تماماً بأمر الله والله هو الذى يجعلها مستقلة فى شخصيتها عن الأجسام أما نفوس الأشرار فإنها تبقى فى غموضها البدائى.

أما الأجزاء الدقيقة للكائن الحى فهى قادرة على أن تكبر وتنمو عن طريق الكون لتصبح كائناً حياً شبيهاً بالكائن الذى تحللت عنه.

وهناك حالات نادرة نجد أن الحيوان فيها من نوع معين يظهر عنه حيوان آخر، وذلك كما نرى فى حالة ظهور الذبابة عند وجودها، ولكن هذه حالات ضئيلة لايمكن اعتبارها قاعدة لنمو الأحياء، وتفعل النفوس فى الأجساد بحسب العلل الغائية أو المقاصد، أما الأجساد فهى تفعل بحسب العلل الفاعلة وقوانين الحركة، ومع هذا فإن كل ماهو موجود فى الكون يكون منسجماً بعضه مع البعض الآخر ، فالأجساد تفعل كما لو لم تكن هناك نفوس لها وكذلك ، فان النفوس تسلك كما لو لم تكن هناك أجساد لها، ومع هذا فإن كل منهم يفعل كما لو كان أحدها يؤثر فى الآخر، ويمكن تفسير هذا كله عن طريق الإنسجام الأزلى بين المونادات.

نظرية المعرفة :

إن المونادات لاتستقبل مؤثرات من الخارج كنتيجة لاستثارة تحدث من المونادات الأخرى، ذلك أن تقدمها في النمو يتمثل في ازدياد الوضوح والتمايز والإكتمال لإدراكاتها الحسية، حيث ينعكس هذا كله في الكون بأكمله، فإذا كنا نعتمد على الإستثارة الخارجية لكي نحصل على المعرفة، فإننا لن نكون أبداً على يقين من الحقائق الأزلية مثل مبادئ الرياضيات، والتي نتعرف عليها مهما كانت الظروف الممكنة، ومن ثم فإن معرفتنا بهذه الحقائق لابد أن تكون مشتقة من الأفكار الفطرية، ونحن لانشعر بها إلا حينما توجه الظروف والإنعكاسات انتباهنا إليها.

ويحاول ليبنتز حل مشكلة الأفكار الفطرية، ولكنه لايضع لها حلاً ديكارتياً، بل يرى أن هذه الأفكار هي العقل نفسه حينما يمارس نشاطه العقلي من حيث أن جميع الأفكار إنما ترجع إلى هذا الوجود المعقول موضوع التعقل الخالص، وهو الأنا المعطى لنا في تجربتنا الداخلية، أي من أفعالنا التأملية، ولكنه يرى مع ذلك أنه لا يمكن أن يصل إلى العقل أي شئ إلا إذا مرّ عن طريق الحس.

ويميز ليبنتز بين المدركات البسيطة أو مجرد الشعور وبين الإدركات المتميزة التي تقوم على الفهم الصحيح لما ندركه من أشياء، وبهذا الأسلوب المعرفي يمكن أن تدرك المونادات ذواتها وأن تفكر في هذه المدركات في صورة علاقات منطقية وحقائق أزلية محددة، أما الحقائق الأزلية فهي مطلقة، أما مبادئ المنطق والرياضيات ووجود الله فإننا نعرفها عن طريق الحدس باستخدامنا لمبدأ الذاتية ومبدأ التناقض، ذلك أن مبدأ الذاتية وهو القائل بأن «أ» هي «أ» يمكننا من التعرف على ذاتية الموضوع والمحمول لأي حكم منطقي.

أما مبدأ التناقض فإنه يمكننا من التعرف على أن الحكمين المتناقضين لا يصدقان معاً، وهذه المبادئ المنطقية نستطيع عن طريقها إقامة حقائق أزلية لايمكن بأى حال من الأحوال أن تتناقض فيما بينها فمثلاً نجد أن جميع أجزاء الدائرة وخصائصها تكون متضمنة منطقياً فى تعريفها ولايمكن لأى دائرة نرسمها أن تتناقض مع هذه الأجزاء أو الخصائص وهذه الحقائق الأزلية لاتشير إلى الأشياء الخارجية فيما عدا وجود الله ذاته.

وقولنا أيضا بأن زوايا المثلث تساوى قائمتين تعتبر من الحقائق الأزلية التى تعرفها، حتى ولو لم نرسم مثلثاً ما فى أى مكان فى العالم، وبهذا فالحقائق الأزلية إنما تقدم لنا أحكاماً شرطية عن الوجود أما معرفتنا بالأشياء وبالأحداث فإنها تقدم لنا حقائق ممكنة أى حقائق تبدو لنا حادثة بالفعل فى الواقع، وهذا النوع من المعرفة نحصل عليه عن طريق الملاحظة، ولكن الملاحظة وحدها قد لاتكفى فى معرفتنا للأشياء الحادثة، إذ أنه لابد من إدراك السبب الكافى لحدوثها على نحو ما هى عليه، ولماذا لم يحل أى شئ مكانها كبديل لها فلابد إذن من وجود ظروف سابقة ولاحقه تكون هى السبب الكافى لحدوث كل ما يحدث ونحن لانستطيع أن نتتبع بالتفصيل أسباب كل مايحدث فى هذا الكون، ومعنى هذا أنه يمكن لنا ان نكتشف بعض هذه الأسباب ذلك لأننا إذا عجزنا عن الكشف عن الأسباب الكافية لظهور الأشياء فإن العالم سيصبح ضرباً من الفوضى، وبذلك لن يكون أفضل العوالم الممكنة كما يقول ليبنتز وكل ذرة إنما تختار من بين البدائل ما يناسبها من قرارات تعتقد إنها هى الأفضل من بين ما يعرض لها من احتمالات الفعل فقد تفعل النفوس مثل ذلك فتقع فى اختيار سئ كنتيجة لإدراكاتها الغامضة والله وحده القادر على الحصول على أفضل الخيارات الممكنة.

ويمكن القول بأنه لابد كما يرى ليبنتز أن يكون هناك سبب كافى دائماً لكل فعل ولكل تجربة فى حياة كل موناد.

ويعتقد ليبنتز بوجود إرادة حره بمعنى من المعانى ولكنه لايعتبر من القائلين

باللاحتمية ،فعلى الرغم من أن كل روح تُصدر قراراتها بذاتها إلا أنها حاصلة في طبيعتها على الأسباب الكافية لحدوث هذه القرارات، وهذه الطبيعة هي التي تحدد بالضرورة حدوث هذه القرارات، أي أن كل نفس حاصلة على نوع من الجبر الذاتي، وهذا النوع من الحتمية هو الذي يفسر لنا -كما يرى ليبنتز- كيف يترابط تاريخ الحياة للشخص وللأمة على السواء، وكذلك كيف يكون الإستدلال ممكناً في دائرة العلوم الاجتماعية، على الرغم من أن هذا الإستدلال لن يكون في دقة وصحة الإستدلال في الرياضيات، ونحن لانستطيع أن نبرهن على ضرورة تتابع الأحداث الجارية عن طريق قانون الذاتية وقانون التناقض إذ أننا نأمل فقط في أن نجد السبب الكافي لحدوث هذه الوقائع بدلاً من القول بالبدائل المتماثلة.

وعلى هذا النحو يعتبر مبدأ السبب الكافي عند ليبنتز متعارضاً مع مايراه اسبينوزا من أن كل ما يحدث من أشياء إنما يتم بالضرورة كما هو الحال في الرياضيات.

مدينة الله :

لقد كان ليبنتز فيلسوفاً متفائلاً، إذ أنه كان يعتقد أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة على الرغم من أن الشواهد كانت تشير في عصره وفي ألمانيا بالذات إلى عكس ما يراه ليبنتز، ويبدو أنه انتهى إلى هذا الرأى بطريقة إستدلالية، فلمّا كان الله في نظره حاصلاً على منتهى الحكمة لذلك فهو يعرف تماماً الحقائق الأزلية، وكذلك الحقائق الممكنة الحادثة التي تنطوي على إمكانيات الوجود، وهذه الإمكانيات لايمكن أن تحدث في الوجود معاً وفي نفس الوقت، أي أن تكون متساوقة في الوجود، أي متزامنه معاً.

وهكذا نجد أن الله، وهو الحاصل على منتهى الحكمة والتعقل، وكذلك كل معاني الخير لابد من أن يخلق أفضل العوالم الممكنة.

وعلى هذا النحو يمكن تجاوز مشكلة وجود الشر في هذا العالم واعتبارها

من الأمور العارضة الغير جوهرية في هذا الوجود، وهكذا يمكن الإستدلال على عدم حقيقة الشر كما فعل ليبنتز، وكيف أن وجود الشر العارض الذى نراه لا يتناقض بالضرورة مع النتائج التى توصل إليها ليبنتز، وهو يرى فى تفسيره لوجود الشر -كما يعتقد البعض- أننا نتناول فى تجاربنا الحيوية قسماً ضئيلاً من هذا العالم فى زمن قصير، وأننا حينما نعيش فى هذا العالم الذى نعرفه فإن ذلك أفضل من أن لانوجد على الإطلاق، وكذلك فإن الجزء المحدود الذى نراه فى هذا العالم سيكون أقل أجزائها مدعاة للقبول حينما ينظر إليه منفصلاً عن أجزاء العالم الأخرى، وذلك كما نحكم على قيمة جزء من الصورة أو من قطعة موسيقية منعزلاً عن الصورة أو القطعة كلها.

ويرى ليبنتز أنه من الممكن أن يكون هناك شر فى جزء ما من هذا العالم حتى يمكن أن يتعارض مع الخير موضوع الرغبة والتقدير.

ويمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من الشر :

(١) الشر الميتافيزيقى ، وهو النقص بالإجمال.

(٢) الشر الطبيعى، وهو الألم.

(٣) الشر الخلقى، وهو الخطيئة.

والنوع الأول من الشر لابد من وجوده لأن النقص والعدد والمحدودية ملازمة للوجود المتناهى، ومع هذا فإن الله قد أوجد لكل مخلوق أفضل ما يمكن من الكمالات وإنما تبدو لنا الأشياء أقل كمالاً مما كان ممكناً أن تكون عليها لأننا لاندركها إلا مفرقة، وليس الله علّة للشر مادام الشر الميتافيزيقى عدماً ولا يقتضى العدم علّة.

وأما الشر الطبيعى أو الألم فيمكن تفسيره بأنه نتيجة للشر الميتافيزيقى أو للشر الخلقى، ويأتى هذا الشر الطبيعى من حيث أننا حاصلون على الجسد، وأما الشر الخلقى أى الخطيئة فانه يستحق العقاب.

وعلى أية حال فإن الشرور فى هذا العالم ليست كثيرة وخطيرة بالإضافة

إلى جملة الخيرات الإنسانية، ويمكن التغلب عليها بالعقل والتعود. ويرى ليبنتز أن حرية الإنسان تعتبر علة للشر الخلقى بينما نجد أن هذه الحرية تعتبر فى ذاتها خيرا عظيماً وليس حاصلاً بالضرورة، ويسمح به الله كجزء من العالم الذى هو خير العوالم الممكنة وهو لايريده بإرادة مسبقة من حيث أن الله يخلق أشياء مفردة وإنما يجب علينا أن نحسن استخدام الحرية التى منحنا الله إياها وقد يكون الشر لخير أعظم كما هو حال يهوذا بالنسبة لصلب المسيح.

وعلى أى حال لايمكن أن نتجاهل وجود صفات الخير والتناسق والنظام فى مملكة الطبيعة وهذه الصفات التى توجد بدرجة أعظم فى مملكة النعمة أو فى مدينة الله التى تضم الأرواح الأخلاقية العاقلة. وفى هذه المملكة يكون الله ملكاً أما ممكلة الطبيعة فيكون الله صانعاً -كالصانع الأفلاطونى- يدبر العالم بقوانين آلية.

وهكذا نجد أن مذهب ليبنتز يؤدى بنا إلى التفاؤل استناداً إلى النظام الخلقى ومملكة النعمة.

ويظهر لنا دائماً أن النظام الخلقى ينتمى إلى جملة إدراكتنا المتميزة، إذ أنها متطابقة لطبيعتنا وطبيعة الوجود، ومن ثم ينبغى لنا ألا نستند فى عملنا إلى إدراكاتنا المختلطة الناقصة، فليست الخطيئة سوى الفعل الصادر عن الإدراك الناقص فيجب إذن، إن أردنا أن نسير فى طريقة الفضيلة لتحقيق معنى الخير، أن نعمل دائماً على اكتساب الإدراكات المتميزة أى القواعد الكلية حتى نحقق بذلك الكمال العقلى الذى هو ماهيتنا، ونحصل على السعادة الحقة التى هى الغبطة العقلية.

والواقع أن الإدراك المتميز هو الذى يبعث على العمل، وكلما أمكن لنا استخدام هذا الإدراك المتميز وتجاوبنا معه، فإنه سيزداد تعلقنا بالخير وسيقوى شعورنا بإخواننا فى الإنسانية وبالله، وهذا هو معنى الزمالة فى مدينة الله، حيث أنه كلما ازددنا كمالاً ارتبطنا بخير الآخرين وأحببناهم، إذ أن جوهر المحبة هى الاغتباط بسعادة الغير، والله هو الموضوع الأقصى لهذه المحبة، وهو الموجود

الفائق الكمال، إذ هو خيرنا وكمالنا وباغتباطنا بكماله نكمل نفوسنا، وهذه هى حقيقة الدين الطبيعى.

ويرى ليبنتز أن جميع العوالم الممكنة يمكن أن تترتب رياضياً على هيئة هرم بحسب درجة كمالها، وسنرى إذن كيف أن الوجود الواقعى الذى يشملنا سيكون فى قمة هذا الهرم بصفته أفضل العوالم الممكنة التى اختارها الله لكى نتواجد فيها حينما فضل الله إيجاد عوالم أخرى رتب فيها الأشياء بحسب مواقعها وجعل فيه الأرواح التى يمكن لها أن تمارس الإختيار بطبيعتها ومن ثم فإنها تكون وحدة، أى تكون مسئولة تماماً عما تصدره من أفعال أو قرارات.

ويرى ليبنتز أن نفوس الكائنات البشرية كانت قبل ذلك نفوساً حاسة أى حيوانية فى مرتبه أدنى رفعها الله إلى مرتبة العقل الناطق كروح للإنسان، وهذه النفوس الإنسانية تعتبر من هذه الناحية كأنها مرايا ينعكس عليها الكون، وهى أيضاً أرواح تعتبر صوراً للألوهية قادرة على معرفة نظام الكون، وهى بذلك تدخل فى دائرة الزمالة أو الصحبة الإلهية وهذا الوضع لهذه النفوس يجعل الله بالنسبة لها كالأمير على رعاياه، وبذلك يصبح الله بمثابة والد لكل هؤلاء الموجودين ويشكل هذا الإجتماع لله بالنفوس أو بالأرواح ما يسميه ليبنتز بمدينة الله، أى أكثر الدول كمالاً فهو الله أفضل الحكام وأسماهم، وهناك انسجام كامل بين الله كمهندس لهذا الوجود الطبيعى والله كملك أو حاكم لمدينة الأرواح الإلهية، وذلك إنما يجيز مبدأ الثواب والعقاب، ويرتب للآخره حتى يمكن أن يحاسب البشر فى عالم آخر، وحتى يضع الخير والشر فى وضعها الصحيح.

وهكذا يحاول ليبنتز أن يجعل من عالمنا هذا أفضل العوالم الممكنة وأن يبرر مسلك الألوهية نحو البشر، ولقد نقل ليبنتز فكرة الرواقيين عن الجمهورية الكلية للعقول، والتى يكون الله ملكاً لها، أما رعاياها فهم جميع العقول من أول الملائكة إلى الإنسان ويصبح العدل هو قانون هذه المدينة.

وفكرة ليبنتز عن هذه الجمهورية قد أدت به إلى تكوين نوع من الدين الكلى أو الإنسانية السامية على الأديان الوضعية، وقد أراد بذلك أن يقول إن عقائد الإيمان المسيحى لاتتعارض مع العقل.

وقد حاول ليبنتز التوفيق بين الكاثوليكية والبروتستانتية ورأب الصدع بينهما.

ويبدو أن ليبنتز كان يمجد الحضارة المسيحية ويرى أنها خير حضارة يمكن للإنسان أن يساهم عن طريقها فى الوقائع السياسية، ولم يميز ليبنتز بين الدين والطبيعة والحياة المدنية وهكذا نجد أن العمل الأساسى لليبنتز كان موجهاً نحو انتصار المسيحية فى العالم.

الأخلاق :

ويمكن لنا أن نسلم بوجود نوع من الأخلاقية فى مذهب ليبنتز، إذ يكفى القول بذلك أى بوجود علم للأخلاق إذا ما برهنا على وجود وعلى خلود الروح وأصبح أمرهما ممكناً وهو يرى أن العدالة إذا لم يكن ورائها منفعة خاصة فى الحاضر أو فى المستقبل إنما يعتبر نوعاً من الحماقة وعلى العكس من ذلك فإن العدالة تستهدف الخير العام أو خير المجتمع الذى يشارك فيه، ويبدو أن نظرية العناية الإلهية عند ليبنتز ستحل مشكلة اتفاق الفضيلة مع المنفعة.

الباب الثانى

المرحلة الثانية

المواقف الفلسفية فى عصر الإنارة

١٦٩٠ - ١٧٨١

جون لوك - باركلى - دافيد هيوم

تمهيد

عصر الإنارة

The Enlightenment

لاحظنا كيف أن مناهج البحث العقلي والتجريبي قد قطعت شوطاً بعيداً في التقدم خلال مرحلة العلم الطبيعي من عصر النهضة، فظهرت مذاهب جديدة ومواقف تتبنى هذه المناهج التقدمية وتلتزم بحدودها، فنراها تعين مجال انتشار الموضوعات الرئيسية في البحث الفلسفي وهي الألوهية والإنسان والعالم، وترسم لكل منها «دوراً» خاصاً لايتجاوزه في حدود قدرة العقل ومطالب التجربة.

ولكن هذا الإتجاه قد تكشف عن صعوبات مذهبية متعددة كانت سبباً لظهور موجات شديدة من النقد في نهاية القرن السابع عشر، وقد تمثل هذا النقد في حملة مركزة ضد عملية «البناء المذهبي المحكم» أي أن هذه الثورة العنيفة أنصبت على أسلوب الفلسفة التقليدي الذي كان يحتم صياغة المذاهب الكاملة لتفسير الوجود استناداً إلى دواعي العقل والمنطق فيما لايمكن أن يكون موضع معاينة أو رصد واقعي، وعلى هذا فقد كانت الفلسفة التقليدية تبدأ بدراسة الكون ومظاهره وتحاول جاهدة أن تقدم نظريات مفسرة بهذا الصدد على النسق الذي أشرنا إليه ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر وقفوا في مواجهة هذا الأسلوب الفلسفي القديم، وأظهروا عجزه عن تقديم تفسير واقعي للكون قبل إلقاء الضوء على الإنسان ومداركه، ذلك أن الإنسان أقرب إلينا من الكون ومظاهره.

وإذن فقد تمخضت هذه الثورة الفكرية الحديثة عن اتجاه غالب إلى دراسة «الإنسان» واعتباره المشكلة الأساسية في الدراسة الفلسفية، وبمعنى آخر أصبحت الأبستمولوجيا هي الميدان الخصب الجديد للفلسفة، واحتلت الأنطولوجيا مركزاً ثانوياً وذلك على عكس الإتجاه الفلسفي التقليدي القديم.

وإذا كانت الفلسفة الديكارتية تُعد بداية الطريق فى مجال الإبستمولوجيا، إلا أن ديكارت لم يتعمق بما فيه الكفاية فى بحث مشكلة أبعاد المعرفة الإنسانية وحدودها وعلاقة قوى الإدراك بموضوعات الإدراك .... إلخ .

ولقد تميز عصر الإنارة بالاهتمام بهذا البحث ولاسيما منذ ظهور كتاب لوك «مقال فى العقل البشرى» عام ١٦٩٠، وقد انتهى عصر الإنارة بظهور كتاب كانت Kant «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١ .

وعلى الرغم من تأثر فلاسفة الإنارة بفلسفة ديكارت، إلا أن معظم هؤلاء الفلاسفة كانوا من أتباع المذهب الحسى، وقد كان هذا اتجاهاً تفرضه روح العصر الذى غلبت عليه النزعة التجريبية؛ ومن ناحية أخرى فإن البحث فى مشكلة «الإنسان» يقتضى التعرض لدراسة قواه الإدراكية، ولما كان الإحساس هو أول درجات المعرفة، بل هو النافذة الأولى التى يطل منها الإنسان على العالم الخارجى/حسب ما يقضى به الرأى الشائع، لهذا فقد التزم فلاسفة الإنارة بالإستناد إلى المعرفة الحسية كمصدر أولى لمعرفة الإنسان بالعالم الخارجى، على الرغم من أن المعطيات الحسية قد يتناولها العقل بالتحليل أو بالتفسير أو بالنقد، إذ ليست معطيات الحس المباشر سوى مادة أولية صالحة للتشكيل؛ وعلى هذا فإن المبادرة الأولية للفيلسوف تتمثل فى الصياغة الفلسفية التركيبية لهذه المعطيات، ومن ثم فقد ارتبطت فلسفة العصر بعلم النفس وبالفسيولوجيا .

ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ اهتمام فلاسفة الإنارة بالدفاع عن حقوق الأفراد وحرياتهم الخاصة والعامة وأهمها حق الحياة وحق الملكية الخاصة وحق الحرية، ولهذا فقد طالبوا بحرية الفكر، وحرية التعبير والنشر حتى تزول جميع العراقيل التى كانت تعترض طريق الباحثين والمفكرين الأحرار وكان عليهم تحقيقاً لذلك أن يهاجموا تدخل الكنيسة أو الدولة، وأن ينتقدوا سلطتها المكلفة فى شئون العقيدة والسلوك، وكان من تأثير هذه الحركات والاتجاهات أن انتشرت أفكار الحرية فى كل مكان، واشتدت المطالبة بقيام حكومات

شعبية وديمقراطية تتصدى للدفاع عن حقوق الانسان.

ولقد بدأت هذه الحركة فى انجلترا، وذلك إذا اعتبرنا ثورة ١٦٦٦م ضرباً من الممارسة الفعلية لحق الشعوب فى اختيار ما تشاء من أشكال الحكم ونظمه، ولقد كانت ثورة انجلترا مصدر وحي وإلهام للإعداد للثورتين الأمريكية ١٧٧٦م، والفرنسية ١٧٨٦م.

وعلى هذا فإن عالمنا الحديث مدين إلى حد كبير لعصر الإنارة بما ابتدعه من آراء تقدمية عن المساواة والحرية السياسية وحق الشعوب فى الإستقلال، والحرية الاقتصادية، والتسامح الدينى، وشجب التمييز العنصرى، والمناداة بحرية الفكر والنشر، والإيمان بالقومية وإمكان التقدم الإجتماعى، ونبذ الخرافات والعرافة والسحر والتنبؤ بالمستقبل، وتسخير الأرواح والأشباح، وكان لهذا العصر أيضاً أثره فى توجيه النظر إلى ضرورة وضع أسس مناهج جديدة فى التربية لإنسان العصر الجديد.

ولقد أشرق بالفعل نور العقل على هذا العصر الذى تميز بتحكيم العقل فى كل شئ وحتى فى أمور الدين، بحيث اعتبر بحق مرحلة إشراق وتنوير تمكن الذهن الإنسانى خلالها من أن يطهر نفسه من رواسب الماضى وأوهامه وغيبياته التى تراكمت على صفحته فكادت أن تحجب بهاء بريقه وسطوة نظراته الفاحصة المتعمقة.

ومما لاشك فيه أن الفيلسوف جون لوك كان الرائد الأول فى حركة الإنارة وقد تأثر به فلاسفة الحرية الفرنسيين من أمثال فولتير فى آرائه عن الحرية والتسامح، ومونتسكيو فى نظريته عن فصل السلطات، وجان جاك روسو فى العقد الاجتماعى.

الفصل الأول

جون لوك ١٦٣٢/ ١٧٠٤

John Locke

حياته وعصره :

ولد جون لوك فى ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢ ،وهى نفس السنة التى ولد فيها الفيلسوف اسبينوزا، أثناء حكم الملك شارل الأول ملك انجلترا، وينتمى لوك إلى أسرة من «المتطهرين» من الطبقة الوسطى فى المجتمع الإنجليزى، وكان مولده فى بلده رنختون Wrington على مقربة برستون بمقاطعة سومرست بانجلترا.

نشأ الصبى «جون» فى بيئة محافظة متدينة فقد كانت أمه - التى ماتت أثناء طفولته الأولى - على درجة كبيرة من التقوى والصلاح، وكان أبوه يشتغل بالمحاماة فى الريف، وعرف عنه أنه كان من رجال البرلمان الذين اشتركوا فى الصراع ضد شارل الأول، الأمر الذى أفقده جزءاً كبيراً من ثروته.

وبعد وفاة زوجته اهتم بتنشئة نجله فى حزم وعناية على طريقة المتطهرين ولم يسمح له بلقاء الأصدقاء إلا بعد أن شب عن الطوق. وقد أشاد لوك فيما بعد بأسلوب التربية الذى اتبعه والده معه ونصح الجميع باتباعه فى تربية أبنائهم.

وقد تأثر لوك بتعاليم المتطهرين ومن بينها حب الحرية، والرحمة والشفقة بالغير، والفطنة ويقظة الضمير واتزان الشخصية وتماسكها والحذر والاعتماد على النفس.

أما فيما يختص بتعليمه المنتظم فقد حصل على منحة سمحت له بالالتحاق بكلية وستمنستر فى لندن فيما بين سنتى ١٦٤٦ و ١٦٥٣ ثم لم يلبث أن التحق بكلية المسيح فى أكسفورد من سنة ١٦٥٣ إلى سنة ١٦٥٩ ؛

وكان هذان المعهدان تحت إشراف «المتطهرين» وعرف عن جون أوين عميد كلية المسيح حينئذاك دفاعه الشديد عن التسامح الديني، بل إن تعيين أوليفر كروموبل مستشاراً لجامعه أكسفورد كان في حد ذاته كافياً لكي تسيطر عليها تيارات الحرية والدفاع عن حقوق الإنسان.

وفي وسط هذا الجو المشحون بشتى الآراء السياسية، استطاع لوك أن يتحرر من التقليد والتمسك بآراء جماعة معينة، فقد ظل مستقلاً عن سائر الجماعات السياسية ومع هذا فقد استفاد كثيراً من محادثاته مع أفراد هذه الجماعات من الطلبة وغيرهم وكذلك أفادته القراءات الكثيرة التي عكف عليها، فقد استوعب كتابات بيكون وهوبز وديكارت، ودرس اللغات القديمة والنحو والمنطق الصوري.

وبعد حصوله على البكالوريوس من كلية المسيح بأكسفورد، التحق بقسم الدراسات العليا بالجامعة حيث كان يتابع أبحاثه، وفي نفس الوقت يلقي بعض الدروس والمحاضرات، وقد حاضر في اللغة اليونانية والبيان والفلسفة الأخلاقية وانصبت أبحاثه ودراساته الجديدة على علوم الطبيعة والكيمياء والأنواء الجوية الطب.

وقد كانت صداقته لكل من إسحق نيوتن وبويل سبباً في إقباله على دراسة العلوم الطبيعية، وكذلك فقد كان اعتلال صحته منذ صغره حافزاً له على دراسة الطب لكي يحافظ على حياته، وأيضاً جاء اهتمامه بالطب بعد تعرفه على الطبيب توماس سيدنهام، الذي كان يعتمد في علاجه على طريقة الملاحظة Observation ويرفض الأسلوب التقليدي، وربما يكون هذا الإتجاه في فن الطب هو الذي أثر في صياغة فلسفة لوك التجريبية.

وقد مارس لوك الطب عملياً، وأجرى عملية جراحية للورد آشلي – وهو لورد شافتسبري فيما بعد، ورجل الدولة المرموق في عهد شارل الثاني –وقد أنقذ حياة اللورد بهذه العملية، فوثق به، وعهد إليه بشئون أسرته،وعينه في مناصب سياسية هامة ومنها : سكرتارية مستعمرة كارولينا الأمريكية حيث

ضمّن لوك دستورها نصوصاً تؤكد الحرية والتسامح الديني. وقد اختير بعد ذلك عضواً في الجمعية الملكية Royal Society عام ١٦٦٨.

وقد عهد ايرل شافتسبرى الأول إلى لوك بتربية إبنه إيرل شافتسبرى الثاني وكذلك فقد تولى تربية إبن هذا الأخير الذى أصبح فيما بعد أكبر فيلسوف أخلاقي في القرن الثامن عشر. وكان إيرل شافتشبرى الأول يمهد لثورة ١٦٨٨، وساعده لوك في هذا العمل السياسي الخطير، ولكن الموت لم يمهل إيرل شافتسبرى إذ توفي عام ١٩٨٣، وسرعان ما أقصى لوك عن منصبه في الجامعة، فارتحل إلى بعض دول أوربا منفياً، واستقر معظم الوقت في هولنده[١]، واعتكف للبحث والدراسة، فأخذ يراجع مذكراته الفلسفية وأصول كتاب «مقال في العقل البشرى»[٢] الذى يعد نقطة تحول في حياته الفكرية.

وقد تعرف لوك في فرنسا على رجال العلم والفكر ومن بينهم مالبرانش وأنطوان أرنو وحينما نجحت ثورة ١٦٨٨ تمكن من العودة إلى انجلترا على نفس الأسطول الذى حمل الملكة مارى عام ١٦٨٩، وقد تقلد لوك في العشرين سنة التالية عدة مناصب سياسية وإدارية هامة، وقد استطاع في هذه الفترة أن ينشر معظم كتبه.

---

(١) كان لوك يعيش في منفاه على دخل بسيط من أملاك تركها له والده، بالإضافة إلى راتب سنوى محدود من أسرة شافتسبرى.

(٢) وهذه هي أهم كتبه ومقالاته:

- An Essay concerning the Understanding, Knowledge, openion and assent.
- An Essay concerning Human Understanding.
- An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government.
- Some thoughts concerning Education.
- Conduct of Understanding
- TheSpirit of Toleration
- Reasonableness of Christianity
- Two Treatises on Government.
- Historia Onquistionis.
- Some Considerations of the Consequences of the Lorvering of Interest and Raising of the Value of Money.

وقد قضى لوك بقيه حياته فى المقر الريفى لأسرة «سيرفرنسيس ماشام» تحت رعاية زوجة الأخير وابنته

هكذا انقضت حياة لوك فى ظروف لم تكن مستقرة، بل لقد أسهم هو نفسه فى تيارات الحياة السياسية والاقتصادية، وتمثلت فى شخصيته الرائد الأول لعصر الإنارة الأوربى كما ذكرنا، وترجع أهمية الدور الذى لعبه فى هذه الفترة إلى أنه تزعم حركة المطالبة بحقوق الإنسان فهاجم الحق الإلهى للملوك واستبدادهم ودافع عن الحرية وعن مبدأ فصل السلطات، وفى ميدان الفلسفة كان لوك من الفلاسفة الأوائل الذين أسهموا فى وضع مشكلة المعرفة بمعناها الحديث، وقد طالب الناس بأن يرفضوا المبادئ والأفكار الفطرية، وأن يتعمقوا أفكارهم، وفى سبيل ذلك قام لوك بتحليل اللغة ومعانى الألفاظ وانتهى إلى التمييز بين الصفات الأوليه والصفات الثانوية وتحليل فكرة الجوهر وعلى العموم فإن الفضل يعزى إلى لوك فى تطبيق المنهج التجريبى الإستقرائى فى مجال الفلسفة ولاسيما فن نظرية المعرفة، وكان ذلك بتأثير المنهج العلمى الذى طبقه إسحق نيوتن وروبرت بويل، وتوماس سيدنهام وفرنسيس بيكون.

على أن جون لوك – مثله فى ذلك مثل فرنسيس بيكون من قبل – لم يفطن إلى خصوبة المنهج الرياضى، ولم يستفد من نتائج دراسات ديكارت الرياضية كما فعل اسبينوزا وليبنتز.

فلسفة لوك التجريبية

نظرية المعرفة :

١ – استبعاد الأفكار الفطرية :

يبدأ لوك الكتاب الأول من «المقال عن العقل البشرى» بانتقاد موقف الفلاسفة القائلين بالأفكار الفطرية أى بسبق وجود الأفكار على التجربة.

ويبدو أن لوك كان يقصد بهجومه هذا أفلاطونيى كمبردج، وربما توهم أن ديكارت وليبنتز من القائلين بفطرية الأفكار، وهو يذكر أن الكثيرين من

الناس يعتقدون بوجود الأفكار الفطرية وأنها منقوشة في العقل وأن النفس تلقتها منذ القدم وجاءت بها إلى هذا العالم كما يذكر أفلاطون، ولو كان هذا صحيحاً لأمكن للبدائيين وللمتوحشين والأطفال والعامة والمجانين أن يعرفوا قانون الذاتية أو التناقض؛ والواقع أنهم لايعلمون عنها شيئاًومع ذلك فإنهم يستطيعون أن يفكرو تفكيراً صحيحاً.

وإذن فالناس جميعاً يستطيعون اكتساب جميع المعارف باستخدام قدراتهم الطبيعية، أي أنهم يمكنهم بلوغ اليقين بدون الإستناد إلى هذه الأفكار[١]، فالمعرفة العقلية إذن ليست فطرية أي سابقة على التجربة، بل هي معرفة مكتسبة، وإن جميع الأفكار التي تكون في الذهن إنما ترجع إلى الخبرة أو التجربة Experience فحسب، ذلك أن الإنسان حين يولد يكون عقله كالصفحة البيضاء الخالية من أي معان أو أفكار، وعندما تبدأ عملية الإحساس تنتقش عليه الإنطباعات الحسية ويأخذ في تكوين أفكار عنها، وعلى هذا فالإحساس سابق على التفكير، ولايتضمن العقل أي فكرة لم يكن الحس مصدرها[٢]، فيتعين علينا إذن الاتجاه إلى الطبيعة الثابتة للأشياء ومعرفة علاقاتها الواقعية، لا أن نأتي بها كما هي إلى فكرنا، ومن ثم يصبح الإحساس طريقنا الوحيد إلى المعرفة وليست أفكارنا ومعانينا الذاتية، وإلا لما استطعنا إقامة المعرفة على أساس موضوعي.

٢- النزعة التجريبية عند لوك (أصل المعرفة) :

لاشك إذن أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة عند لوك، وأن الأفكار الفطرية لاوجود لها ولايمكن تأسيس المعرفة عليها، ومع هذا فإن لوك يقبل طائفة من المبادئ النظرية كالبديهيات Axioms والمبادئ الضرورية Maxims والمعرفة الحدسية والبرهانية، ولكن هذه المبادئ ليست أولية أي

---

(١) «مقال عن العقل البشري» الكتاب الأول. فـ٢ ص ١٢ ومابعدها.

(٢)المرجع السابق ص ٥٩ - ٦٩.

سابقة على التجربة بالمعنى الأفلاطونى أو الديكارتى، بل هى مقارنة للتجربة ويدرك العقل وضوحها وصدقها إما بالحدس أو البرهان، مثل فكرة «الذاتية» التى هى أساس سائر العمليات العقلية الأخرى، وقد ظن الناس أنها فطرية لشدة تميزها ووضوحها[1].

والواقع أن معرفتنا بالعالم المحيط بنا بدأت بالإدراك الحسى، أما معرفتنا بأنفسنا فإنها تتم عن طريق الاستبطان أو التفكير Reflection.

والتجربة الحسية Sense - experience هى وحدها التى تقدم للعقل مواد معرفته، ذلك أن الإحساس لايمدنا بمعرفة مباشرة للعالم الخارجى كما هو فى واقعه الخارجى، بل هو يمد العقل بمادة عمله فحسب Materia، وهو ليس متأكداً من تسمية هذه المادة المعطاة له، فربما كانت أنواعاً Species أو غير ذلك، ولكنه فى النهاية يصدر أحكامه على معان أو أفكار Ideas؛ وهذه هى الموضوعات الماثلة أما الذهن، ولكن يجب ألا يتطرق إلى فهمنا أن هذه الأفكار هى نفسها الموضوعات الطبيعية الموجودة فى العالم الخارجى كما يذكر ديكارت أو مالبرانش استناداً إلى فكرتهما عن الامتداد المعقول.

إن هذه الأفكار إنما تمثل الأشياء بطريقة ما، ويقبل لوك الرأى الشائع والقائل بأن الأشياء الطبيعية ذات حجم وشكل ووزن، ولكنه لايرى أن هذه الأشياء حاصلة فى ذاتها على صفات أخرى كاللون والذوق والرائحة، بل إن هذا النوع من الصفات إنما يرجع إلى انطباعات تنفعل بها خلال إحساسنا بالأشياء. وعلى أيه حال فإن لوك يشك فيما إذا كانت التجربة الحسية تطلعنا على حقيقة الأشياء.

ويبدو أنه يقبل النظرية التمثيلية للإدراك الحسى، ويرى أن بعض الأفكار الممثلة للأشياء هى نسخ مطابقة وصحيحة للأشياء الطبيعية، بينما نجد أن الكثير من الأفكار ليست كذلك.

---

(١) م. س الكتاب الرابع ص. ٤٢٤.

وعلى هذا الأساس يميز لوك بين الصفات الأولية كالحجم والشكل والوزن إلخ ... والصفات الثانوية كاللون والذوق والرائحة، وستتضح لنا هذه الصفات حين الكلام عن الجوهر الحسى.

٣- تصنيف الأفكار (موضوعات المعرفة):

لقد اتضح لنا كيف أن أى فكرة أو معنى يوجد فى الذهن إنما يرجع إلى مصدر واحد هو التجربة، وتعتمد التجربة على الملاحظة التى تنقسم إلى قسمين :

أ- ملاحظة خارجية وموضوعية External and Objective.

ب- ملاحظة داخلية وذاتية Internal and subjective.

والأولى مصدرها الحس الظاهر Sensation، أما الثانية فمصدرها الحس الداخلى Internal Sense أو التفكير Reflection وليس ثمت مصدر آخر لأفكار أخرى غير هذين المصدرين[١] بل إن أفكار التجربة الباطنة إنما ترجع إلى أفكار التجربة الظاهرة، فالمعرفة كلها ترجع إلى الحس.

والدراسة التحليلية للغة تؤيد هذا الرأى، ذلك أن الإنسان استخدم الألفاظ أولاً للدلالة على جزئيات مادية ثم مالبثت هذه الألفاظ أن تحولت بالتدريج للدلالة على الكليات والروحيات، وقد تم هذا التحول إلى الكليات عن طريق التجريد واستبعاد الأعراض الذاتية المتعلقة بالجزئيات وملاحظة أوجه التشابه بين هذه الجزئيات، أما التحول من الماديات إلى الروحيات فقد تم بإستخدام أسلوب التشبيه والمجاز، كما نطلق لفظ النفس Pneuma أى الهواء المتنفس على النفس Soul.

ويجمع لوك الأفكار ويصنفها لكى يبين أن أصلها جميعا يرجع إلى الإحساس والتفكير، فيرى أنها على الرغم من مثولها جميعاً أمام العقل مباشرة إلا

---

(١) المرجع السابق (الكتاب الثانى - الفصل الأول).

أنها ليست كلها بسيطة Simple، فكثير منها مركب Compound، ويمكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل، والأفكار البسيطة وحدها هى المعطاة فى عمليتى الإحساس والتفكير، ومن هذه الأفكار البسيطة يؤلف العقل أفكاراً مركبة. وتتميز الأفكار البسيطة بأنها ليست من صنع العقل بل إن العقل ينفعل بها، أما الأفكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذى يركبها.

والأفكار البسيطة على ثلاثة أنواع :

أ- أفكار محسوسة بالحواس الظاهرة المعروفة.

ب- أفكار مستمدة من الحس الباطن وهى ترجع إلى الذاكرة والإنتباه والإرادة.

جـ- أفكار ترجع إلى الحسين الظاهر والباطن معاً مثل أفكار الوجود والعدد والوحدة واللذة والألم[1].

وأما الأفكار المركبة فهى على النحو التالى :

أولاً - **أفكار مركبة على الأعراض** : وهى أفكار أشياء لاتقوم بذاتها مثل المثلث والمربع وهذه الأفكار تنقسم إلى قسمين :

أ- أعراض بسيطة Simple modes كالعدد المركب من تكرار الوحدة والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة.

ب- أعراض مركبة Compound modes وهى تتألف من معانى بسيطة مختلفة مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل، ومعنى الواجب والصدفة والرياء إلخ ...

ثانياً - **أفكار مركبة عن الجوهر** : وهى أفكار أشياء تقوم بذاتها كالإنسان وهى تنقسم إلى طائفتين :

---

(١) م. س الكتاب الثانى - الفصل الأول.

أ- الأولى جواهر مفردة Simple Substances مثل فكرتنا عن إنسان ما، كزيد أو عمرو.

ب- والثانية جواهر جمعية Collective Substances مثل فكرتنا عن الجيش أو الإنسان بصفة عامة[1].

ثالثاً - أفكار مركبة عن العلاقات : وتنتج من التأليف بين أفكار متمايزة، فمعنى البنوة يجمع بين فكرتي الإبن والأب، ومعنى العلية وهو في الأصل يشير إلى تعاقب ظواهر تنشأ بينها علاقات في الذهن، والحقيقة أنه ليس للعلية أى معنى سوى ماينطبع في الذهن - بتأثير هذا التعاقب - من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة فنتوقع - بناء على هذا - حصول الظاهرة اللاحقة إذا وجدت الظاهرة السابقة ويكون هذا التوقع ذاتيا بحتاً لا مدخل فيه للضرورة أو للموضوعية.

وأما فكرة اللامتناهى فهي ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة سواء أضيفت لله أم للزمان أو المكان؛ وتأتى هذه الفكرة من إضافة كمية معلومة بالتجربة إلى كمية أخرى مثلها، فليس اللامتناهى موجوداً بالفعل حتى يمكن تصور حدوده بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والإضافة فى الذهن، فإنها توحى بإمكان إضافة وحدات زمانية أو عددية أو مكانية مماثلة إلى مالانهاية، ومن هنا اتسم اللامتناهى بطابع التركيب وانتفت عنه البساطة.

ومن أفكار العلاقات أيضاً : أفكار الزمان والمكان والذاتية والتباين[3]، وعلاقات أخرى مثل العلاقات النسبية والطبيعية والتنظيمية والخلقية.

* * *

---

(١) م. س - الكتاب الثانى - الفصل الثانى عشر ص ١٠٩.

(٢) م. س - الكتاب الثانى - الفصل الثانى عشر ص ١١٠.

(٣) م. س (المرجع السابق) الفصل الثانى عشر.

وإذا كان لوك قد أوضح موقفه بالنسبة للأفكار البسيطة فإن موقفه من الأفكار المركبة لايزال غامضاً؛ فالتركيب فيها يتم بحسب ما أمكن لنا إدراكه بالحس، وكذلك فإنه يبدو أن لوك قد أحس بالتعارض الواضح بين ماينطوى عليه الرأى الشائع من تسليم حاسم بموضوعية الأشياء الخارجية واستقلالها عن الذهن العارف – ونظريته التأليفية التى تُرجع كل شئ إلى الحس والتفكير البسيط، ومنهما تتركب موضوعات الأشياء. على أن لوك قد صادف بعض الصعوبات فى تصنيفه للأفكار : فإذا تناولنا فكرة تفاحة جزئية فإننا نجدها مركبة من الإستدارة والمذاق الحلو والإحمرار إلخ ... ولعلنا نتساءل عن الذى يبقى بعد هذا للفكرة العامة عن التفاحة؟ فكأن الفكرة المركبة عبارة عن تجميع لصفات معينة بدون رابط بينها، ومن حيث أن فكرتنا العامة عن التفاحة لامجال لإدراكها هنا، إذ هى التى ينطوى عليها المعنى الجوهرى للتفاحة. ولوك رغم أنه يرى ضرورة وجود الجوهر بصفة عامة إلا أنه يصرح بأنه لايعرف عنه شيئا – كما رأينا – وقد كان من الممكن أن يرفض فكرة الجوهر باعتباره صاحب موقف تجريبى حسى، ولكنه يؤكد أن فكرة الجوهر فكرة أساسية لايمكن إنكارها، ومع ذلك فهى ليست فكرة بسيطة صادرة عن الحس أو التفكير، وهى كذلك ليست مشتقة من الأفكار البسيطة المعطاة من هذين المصدرين؛ والواقع أنه لا يفيض فى الكلام عن هذه الفكرة ويصفها بقوله: إنها شئ ما لا أعرف عنه شيئاً It is «a-something-I-know-not-what» فهو إذن لايعرف عن الجوهر شيئا، ولايكشف له الإحساس أو التفكير عن فكرة شئ اسمه الجوهر، ومع هذا فهو يرى أنها فكرة ضرورية لاحتياج الكيفيات إليها كحامل لها تتقوم به Substratum. ومن هذا يتضح أن فكرته عن الجوهر لاتتفق مع موقفه ولاتخدم قضية المذهب الحسى التجريبى على وجه العموم؛ ورغم هذا فهو يؤكد أن معرفتنا بالعالم الطبيعى ترجع فى نهاية الأمر إلى الإدراك الحسى الذى لايستقيم – فى نظره – بدون وجود جواهر تحمل الصفات الحسية المدركة، وتؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

وإذا انتقلنا إلى أفكار العلاقات مثل : أطول من كذا،أو مشابه لكذا إلخ ... وأفكار العلية والزمان والمكان والعدد واللامتناهي وسائر الأفكار الرياضية فإننا نجد تعثراً وغموضاً،بل وصعوبات جمة يتهرب لوك منها بمعالجته السطحية للموضوع، ولاشك أن هذا الموقف المتعثر إنما يرجع إلى الموقف التجريبى المتزمت الذى التزمه لوك منذ بداية تفلسفه، وإرجاعه جميع الأفكار إلى التجربة الحسية أصلاً مضافا إليها التفكير أو الأستبطان.

الوجود والمعرفة:

١ – معيار الحقيقة (المطابقة بين الفكر والوجود) :

إن المشكلة التى عاناها الفكر الأفلاطونى منذ عهد الفلسفة الأولى تعود فتتردد أصداؤها عند جون لوك، رغم الإختلاف الواضح بين الموقفين: فأحدهما مثالى والآخر حسى تجريبى، ذلك أن أفلاطون قد أحس بوجود انفصال تام بين المثل والأشياء التى هى نماذج لها، فحاول التقريب ما أمكن بين طبيعة المعقول وطبيعة المحسوس حتى يمكن أن تتم المطابقة النموذجية بين المثل والمحسوسات أى بين العالم المثالى والعالم الحسى، وتعود المشكلة فتتخذ طابعاً جديداً يتفق مع روح العصر ومع مرحلة التطور التى انتهى إليها الفكر الإنسانى فى عصر لوك.

لقد أشار لوك إلى أن العقل لايُدرك أى شئ إلا بوساطة أفكار، أى أن لدى العقل أفكاراً عن الموجودات الخارجية. فكيف يتسنى له أن يعرف أن أفكاره هذه مطابقة للأشياء الخارجية.؟ ما الذى يسمح له بأن يؤكد أن أفكاره عن الأشياء الخارجية تنطبق على هذه الأشياء؟ بل كيف نعلم على وجه العموم – أن هناك أشياء موجودة فى الخارج؟ أو بمعنى أدق ماهو معيار الحقيقة؟ وما سندها؟ وإذا كان لوك يضع الحقيقة فى صحة لزوم العلاقات بين الأفكار بالإستدلال، فإنه مع هذا يبقى العقل منطوياً على أفكاره لايستطيع الخروج من دائرتها إلى العالم الخارجى. لقد اكتفى لوك – دون أى دليل أو

حجة – بالقول بأن الحقيقة هى فى المطابقة بين الأفكار والأشياء الخارجية، ولكن هذا هو الذى يجب إيضاحه بالذات، وتقديم الدليل عليه. فكأن لوك يكتفى بإلقاء نظرة سطحية على الموضوع ويلجأ إلى الرأى الشائع للتسليم بصحة المطابقة، على اعتبار أن الأشياء تشتمل على خصائص موضوعية تؤثر فى نفوسنا وتفرض علينا التسليم بوجودها. والواقع أنه ليس ثمت مسوغ مقبول لهذا التسليم بالوجود الخارجي للأشياء فى مذهب يجعل للأفكار مكان الصدارة فى المعرفة.

ومما لاشك فيه أن الأفكار التى يصفها لوك بأنها أفكار مطابقة[1] هى الأفكار البسيطة وحدها، إذ الأفكار المركبة نماذج يصوغها الفكر ويتأملها.

٢– أنواع الجواهر :

وعلى الرغم من استبعاد لوك لفكرة الجوهر فإنه – كما أشرنا – يعود فيرى ضرورة التسليم بوجود الجواهر رغم أنه لايعلم عنها شيئاً فهى جواهر غير مدركة فى أنفسها.

وتنقسم إلى قسمين :

أ– جواهر مادية Material substances وهى الأجسام.

ب– جواهر روحية Spiritual substances وهى على نوعين :

جواهر روحية متناهية Finite وهى النفوس، وجوهر روحى لامتناهى Infinite وهو الله[2].

---

(١) (م. س) – الكتاب الثانى – الفصل الثالث عشر ص ٢١٠ – ٢٢٤.

(٢) يقسم لوك الأفكار حيث مطابقتها للواقع إلى :

أ– أفكار إما حقيقية وواقعية، أو وهمية Real or Fantastical

ب– أفكار إما كاملة أو ناقصة Adequate or Inadequate

جـ– أفكار إما صادقة أو كاذبة True or False

وعلى هذا فلدينا ثلاثة أنواع من الجواهر أشار إليها ديكارت من قبل وهى النفس والله والأجسام.

أولا - النفس أو العقل وقواعدها :

أ- وجود الأنا :

النفس ليست سوى مجموع أفكار بسيطة تدرك بالفكر، وليس هذا الفكر سوى الأنا المدرك لأفعاله والذى لايمكن الشك فى وجوده، كما أنه لايتطلب التدليل على صحة وجوده، إذ أن وجوده موضوع حدس باطن. ولايمكن أن يكون حدس الأنا عند لوك مشابهاً للحدس الديكارتى لها، إذ أن الجوهر النفسى عند ديكارت يبدو جلياً واضحاً فى صورة جوهرية متماسكة من خلال عملية الفكر، ولكن لوك لايستطيع الذهاب إلى أبعد من تكوين الأنا من مجموعة أفكار ذات حامل غامض نجهل طبيعته تماماً، فالحدس الباطن إذن عند لوك لاينصب على طبيعة الجوهر النفسى - كما هو الحال عند ديكارت - ولكنه ينصب على مجموعة أفكاره، فوجود النفس إذن يرجع إلى الشعور الذاتى بالأنا الذى يتذكر الآن فعلاً ماضياً، أى أن الوعى الذاتى المنبثق من الذاكرة هو سند وجود الأنا ومفتاح ذاتية الأشخاص، ولما كانت أفكار النفس تُعد حصيلة للعقل الباطن أو التجربة الداخلية لهذا فإنها تعد أفكاراً من الدرجة الثانية بالنسبة لأفكارنا عن الموضوعات الخارجية، فأياً ما قلبنا موقف لوك بصدد النفس نجد تفككاً وعدم استقامة فى الفكر، هذا بالإضافة إلى أنه يشير إلى أننا نجهل إن كانت النفس روحية أو مادية، فربما خلق الله جسماً ما حاصلاً على قدرة التفكير، أو أننا عبارة عن جواهر مادية بسيطة أضاف الله إليها قوة فكرية.

وهكذا تتضح لنا الصعوبات الناجمة عن التسليم بوجود الجوهر النفسى.

ب- قوى النفس الإدراكية :

وإذا كان ثمت ظل من الغموض يحيط بموقف لوك بصدد وجود الأنا

النفسى، فإن ما أورده عن قوى النفس الإدراكية فى مختلف مراتب المعرفة الحية والحدسية والبرهانية، يبدو واضحاً مفصلاً.

إن أول وظيفة تقوم بها النفس هى الإدراك الحسى، وهو يتوقف على العقل كعملية عقلية، فجميع الإنطباعات الحسية لابد من وصولها إلى العقل، إذ لابد من وصول تنبيه إلى العقل حتى يتم الإدراك، ونقص الإحساس إنما يرجع إلى عدم التفات العقل إليه، وكلما تم إدراك حسى قامت فى العقل الأفكار المناسبة لهذا الإحساس.

والقوة الثانية التى يمارس العقل فعل المعرفة عن طريقها بالإضافة إلى الإدراك الحسى، هى قوة الإحتفاظ Retention أو الذاكرة بمعنى أوسع وهى قوة تحفظ الأفكار البسيطة فى العقل: وقد يكون هذا الحفظ على صورة تأمل وهو الإحتفاظ بالفكرة زمناً معيناً تمثل فيه أما الذهن، وقد يكون على صورة تذكر أى استرجاع للأفكار، والإسترجاع قد يكون إرادياً وقد يكون لاإرادياً تلقائيا، ويتم استرجاع الأفكار من الذاكرة التى تعتبر مخزناً لها[١].

وثمت قوى عقلية أخرى تساعد على التقدم فى مجال المعرفة من: التمييز والتجريد والمقارنة والربط والتركيب واستخدام الأسماء[٢].

---

(١) م. س – الكتاب الثانى – الفصل التاسع ص ٩٢– ٩٧.

(٢) التميز Disscerning – التجريد Abstracting – المقارن؛ Comparing – التركيب Com-pounding – التسمية Naming :– ففى عملية التمييز نبين الصلة بين الأفكار المختلفة والتى تندرج تحت الإضافة، وفى عملية الجمع نؤلف بين المعانى البسيطة، وفى عملية التجريد نقوم بفصل الحقائق المشتركة بين الجزئيات عن الخصائص الذاتية للحصول على الأفكار الكلية التى يدل عليها لفظ واحد يشير إلى عدد كبير من الجزئيات المندرجة تحته، ومع هذا فالفكرة الكلية فكرة ناقصة لأنها تهمل الخصائص الجزئية للأشياء، فكلما كان الكلى أكثر تجريدا كما كان أكثر نقصاً، فالجنس مثلاً جزء من فكرة النوع والنوع جزء من فكرة الجزئى، والأفكار الكلية من صنع الفكر ولايقابلها وجود خارجى بل هى خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء، وهذه الأشياء تخضع للتغير فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة (يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٤٠) وأما التسمية فإنها تعمل على تصنيف الأفكار وربطها برموز مختلفة هى ألفاظ اللغة.

ثانيا – الجوهر الإلهى :

الله خلق الموجودات وهو جوهر لامتناه، وهذا اللامتناهى الإلهى يفوق تصورنا ويعجز إدراكنا المحدود عن الإحاطة به، ونحن لانفهم من اللاتناهى إلا أنه معنى لاحق للتناهى وأن اللانهاية هى تصور تدرج لانهاية له غير متحقق بالفعل – كما سبق أن ذكرنا – وإيماننا بالله يحتاج إلى برهان عقلى، ولا يمكن أن تكون معرفتنا بالله فطرية، إذ لو كان ذلك صحيحاً لعرفنا ماهيته، ولكنها تخفى عنا، وعقلنا قاصر عن إدراكها، وكذلك فإن القول بفطرية معرفتنا لله لايستقيم مع وجود الملحدين والمتوحشين، إذ لو كانت لديهم هذه المعرفة الفطرية لكانوا كلهم مؤمنين بالله. ويستخدم لوك برهاناً هو أقرب إلى دليل الواجب والممكن عند المسلمين، والذى يستند إلى ضرورة التسليم بوجود الأزلى القديم استناداً إلى وجود الحادث المخلوق كمعلول له: وهو يرى أن الموجود الحادث وهو الجوهر النفسى يتطلب موجوداً قديماً كلى القدرة خلق العقل وخلق المادة. ويتوهم لوك أنه بهذا الدليل قد برهن على وجود الله وعلى ماهيته فى نفس الوقت، والواقع أن هذا البرهان يقوم على مبدأ العلية، وهو يرجع إلى فكرة مركبة وغير موضوعية وقد سبق أن أنكرها من قبل.

ثالثا ـ الأجسام :

يستند لوك فى تبريره لوجود الأجسام إلى أننا نعلم بوجودها فى الواقع، وإن لم يكن عملنا بها يرقى إلى مرتبة علمنا بنفوسنا وبالله. والأدلة على وجودها كثيرة : فالذهن لايستطيع أن يؤلف صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد لحاسة تتعطل لديه الأفكار المتعلقة بها، وكذلك فإننا نستطيع التمييز بين الأفكار التى ترد إلينا عن طريق الحس – وهى تشير إلى أجسام خارجية تفرض علينا التأثر بها – وتلك التى تأتى بإرادتنا عن طريق الذاكرة؛ وأخيراً فإن الحواس يؤيد بعضها بعضاً،وتنتهى كلها إلى إثبات وجود الأجسام فى الخارج، فإذا تشكك البصر فى وجود النار بعد أن رآها فإن اللمس يدعم انطباع البصر بلمسه للهب النار؛ وهكذا فى جميع المحسوسات.

ويعود لوك فيؤكد أن الأفكار التى لدينا عن الأجسام ليست مطابقة لها تماماً وهى ليست صوراً لهذه الأجسام أو مشابهة لها، بل هى علامات تشير إليها، فحسب، وذلك مثل دلالة الألفاظ على المعانى القائمة فى النفس، رغم أن هذه الألفاظ لاتشبه المعانى، فجواهر الأجسام مجهولة لنا - كما ذكرنا - ولكنها حاصلة على كيفيات خاصة تثير فينا أفكاراً هى عبارة عن انفعالنا بتأثيرها.

وهذه الكيفيات على نوعين : أولية وثانوية.

أما الكيفيات الأولية فهى الإمتداد والشكل والصلابة والحركة، وهى وإن كانت لاتمثل الأشياء حق التمثيل إلا أنها كيفيات موضوعية وملازمة للأشياء دائما.

ولكن فكرة الإمتداد وهى قوام وحدة المادة والأجسام، فكرة غامضة لاتفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه فضلا عن تناقضها لبطلان القول بالانقسام إلى مالا نهاية.

والكيفيات الثانوية مثل اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة فهى ليست موجودة فى الأجسام أنفسها وإنما هى انفعالاتنا التى تنجم عن تأثير الكيفيات الأولية فى حواسنا؛ ومع هذا فإن الجسم يبدو خلال تجربتنا فى صورة كيفيات مترابطة[1].

والخلاصة أن المعرفة سواء استمدت عناصرها من التجربة الظاهرة أو الباطنة أى من أفكار خارجية أو داخلية، فإنها تخضع لمنهج الملاحظة والإستقراء، فعلى الفلاسفة أن يستبعدوا المسائل الميتافيزيقية، تلك التى لاتصلح لأن تكون موضوعات للتجربة الحسية.

وعلى الرغم من أن لوك يفرد مكانة خاصة للذهن الإنسانى ولفاعليته فى

---

(١) م. س ص ١٤١

مجال المعرفة، إلا أن مذهبه مع هذا يعد استمراراً لموقف المدرسة الحسية عند بيكون وهوبز.

الفلسفة السياسية:

كان لوك من الرواد الأوائل لمذهب الأحرار الاقتصادى، وقد كان أيضاً من أوائل المدافعين على الحرية الفردية، وهذا هو الهدف الرئيسى من تأليف كتابيه فى الفلسفة السياسية. لقد هاجم لوك نظرية الحق الإلهى المقدس التى استغلها الملوك فى حكم شعوبهم حكماً استبدادياً مطلقاً مدعين أنهم مفوضون من الله فى هذا الحكم، فلهم الحق فى وضع القوانين التى يرون أنها مناسبة للشعب، وعلى الأفراد أن يمتنعواعن معارضة هذه القوانين، إذ أنها مستمدة من السلطة الإلهية.

وكذلك فإن لوك يشير إلى أن الناس قديماً كانوا يعيشون – فى حالة الفطرة – أحراراً متساويين وكان القانون الطبيعى هو الذى يحكم سلوكهم وينظم علاقاتهم الطبيعية[1]، ومعنى هذا أن الإنسان يولد حراً فكيف يُستعبد وتقيد حريته فى ظل نظام حكم مطلق، إن أى قيد على حرية الإنسان لايمكن أن يتم إلا بموافقة الإنسان نفسه[2]، ففى تكوين المجتمعات السياسية ستتحقق حرية الأفراد فى حدود السلطة التشريعية التى يقيمها الناس باختيارهم.

ويذكر لوك أن تقارير الرحالة الذين اطلعوا على أحوال الشعوب البدائية أثبتت أن العلاقات الطبيعية عندهم تقيم مجتمعاً طبيعياً يسود فيه القانون الطبيعى السابق على القانون المدنى، وأن المساواة هى أهم صفة يتصف بها الإنسان، إذا ما أخضع رغباته لقانون الطبيعة الذى ينبنى على معرفة حق كل فرد فى الحياة والحرية والملكية الخاصة وتحقيق السعادة، دون أن يعتدى أى فرد على آخر أثناء ممارسته لحقوقه الشخصية، فليست هناك سيادة طبيعية لفرد

---

(١) بينما يشير هوبز إلى أن حالة الفطرة الطبيعية كانت تسود فيها الفوضى وتتحكم فيها القوة الغاشمة أى أن الحق كان للأقوى دائما.

(٢) «مقال عن الحكومة المدنية» الفصل الثانى ص ٦٩.

على فرد آخر، وحتى سلطة الأب على ابنه وهى سلطة مؤقتة وأقرب إلى الواجب منها إلى السلطة، فإنها لاتشبه سلطة السيد على العبد بل هى سلطة من شأنها أن تجعل من الابن كائنا حراً، فليس فيها أى مساس بالحرية الشخصية للابن. ومن أهم حقوق الإنسان فى حالة الفطرة حق الملكية الخاصة، ويرى لوك أن الملكية الخاصة ترجع إلى الحيازة الأولى بقصد العمل، وتتم هذه الحيازة بموافقة الآخرين حيث يمتلك كل فرد الجزء من الأرض الذى يعمل فيه فلا تصير حيازته لها حقاً إلا إذا اقترنت بالعمل. ولقد كانت هناك مساحات شاسعة من الأراضى تكفى الجميع، فكان كل فرد يحوز قطعة أرض ويزرعها يكون له حق معنوى عليها وعلى إنتاجها وهذا ما حدث بالنسبة للمهاجرين الأوائل إلى الأمريكتين، ولكن حق الملكية يخضع لشرطين[1]: أولهما عدم الإتلاف أو التبديد للممتلكات، وثانيهما كفالة حق الآخرين فى حيازتهم لملكياتهم، وكفالة حق العمل للجميع. ويلاحظ أن رأى لوك القائل بأن رأس المال هو ثمرة العمل، سيصبح فى القرن التاسع عشر أساسا لنظرية الاشتراكيين فى القيمة، ولو أنه لو قدر له أن يشهد تبنى هؤلاء لنظريته لكان أول المعترضين عليها انسياقا مع زعامته لمذهب الأحرار.

ولكن المحافظة على الملكية فى حالة الفطرة كانت تتطلب مجهودًا كبيرًا لعدم مراعاة بعض الأفراد لحقوق الغير واعتدائهم على الآخرين واغتصاب ممتلكاتهم واستعبادهم وتسخيرهم فى العمل لصالحهم بدافع من الجشع والرغبة فى الاستغلال، الأمر الذى يدد سلام المجتمع الطبيعى، فتعذر بذلك على الإنسان ممارسة حقوقه بسبب تعرضه الدائم للحرب والغزو والإغارة.

وإزاء هذا الاضطراب الدائم الذى طرأ على مجتمع الفطرة الأول ظهرت الحاجة الملحة إلى حماية الحرية وتنظيمها، وبصفة خاصة إلى ضمان الحرية الشخصية للأفراد وحماية ملكيتهم الخاصة وإقامة العدل بينهم ومعاقبة المعتدين على حقوق الغير، ولهذا فقد انضم الأفراد بعضهم إلى البعض الآخر، وتنازلوا بإرادتهم وبرضائهم عن بعض حقوقهم كحق الردع والإقتصاص، وأصبح

(١) (م. س) الفصل الخامس – ص ٧١

المجتمع السياسى أو الدولة هى التى تنوب عن الأفراد فى القيام بهذه الوظائف، وهذه هى أول صور التعاقد الاجتماعى فى المجتمعات السياسية والمدنية، وهو تعاقد طرفاه : الشعب والحكومة أو الملك، وإذا أخل أى طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا. وقد اعتقد هوبز - خطأ - أن الشعب يفوض الملك فى مباشرة حقوقه، والواقع أن تفويض الشعب إنما يكون لمؤسساته الدستورية المتمثلة فى السلطة التشريعية فالشعب مصدر جميع السلطات. وبذلك يصبح أى قرار تتخذه هذه السلطة قانونا ملزما للجميع، وعلى هذا فإن إقامة أى صورة من صور الدولة عن طريق المجتمع يتطلب أن يقوم المجتمع أولا، ومن الممكن أن تحل الحكومة دون أن ينحل المجتمع، وثورة ١٦٨٨م خير دليل على ذلك فى نظر لوك فقد أبعد ملك ملك واستدعى ملك آخر ومع ذلك لم تخلخل أساس المجتمع فى انجلترا ولم تتقوض دعائمة الشعبية.

ويرى لوك أن الحكومة المدنية التى تمثل الإرادة الشعبية يتعين أن تعمل على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد، فإذا ما عطلت الحكومة هذه الحقوق، أو اعتدت عليها وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه، كان على كل فرد أن يحمل السلاح وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة وحرياتهم العادلة.

ويبدو أن لوك - وقد كان العصر مزدهراً من الناحية التجارية - كان يدافع عن حقوق رجال الأعمال والملاك فى مواجهة تدخل الملوك فى شئونهم.

وعلى أيه حال فإن لوك اقترح ضماناً لاستقرار الحياة السياسية فى ظل الدولة المدنية - أن تقوم ثلاث سلطات منفصلة : تشريعية وتنفيذية وفيدرالية، وتخضع السلطتان الأخيرتان للملك؛ وتكون الشئون الإدارية والقضائية من مهام السلطة التنفيذية مع شئ من الاستقلال فى مجال الشئون القضائية. وقد كان على مونتسكيو فى «روح القوانين» أن يشير بوضوح إلى مبدأ فصل السلطات وأن يجعلها ثلاثاً هى : التشريعية والقضائية والتنفيذية؛ وبذلك كان أو لمفكر ينادى باستقلال السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ومما هو جدير بالذكر أن تأثير فلسفة لوك السياسية كان واضحاً جلياً فى

كل من الإعلان الأمريكى لحقوق الإنسان الذى صدر عام ١٧٧٦، والدستور الأمريكى والذى اصدر عام ١٧٨٧ وهو يقوم على أساس التعاقد الشعبى أو التراضى الإرادى بين سكان الولايات المتحدة الأمريكية فى سبيل قيام الحكومة المدنية الفيدرالية.

يبقى أن نشير إلى موقف لوك من مشكلة رئيسية ورثها العصر منذ عصر النهضة وهى تتمثل فى الصراع الذى كان قائماً بين الدولة والكنيسة، لقد كان عصر لوك يموج بتيارات التحرر من إسار السلطات على اختلاف أنواعها، ولاسيما السلطة الدينية بعد شيوع روح التسامح الدينى ونبذ التعصب على اختلاف صوره، وتحكيم العقل فى كل شئ. وقد عبر لوك أصدق تعبير عن هذا الاتجاه، فطالب بفصل الكنيسة عن الدولة، لاختلاف هدف كل منهما فالأولى هدفها الحياة الآخرة ورعاية حق السماء، أما الثانية فإنها موكلة بتنظيم شئون عالم الأرض. ولايولد الأفراد ملكا للكنيسة بل ملكاً للوطن، وهم ينضمون إلى الكنيسة فى شئونه، لهذا فالدولة ليست ملزمة بمراعاة مطالب العقيدة الدينية فى قوانينها، ومن ثم فإن لوك يرفض قيام دولة مسيحية ويرى أنه يجب أن يسود التسامح بين الناس على اختلاف أديانهم وطوائفهم، وألا تميز الدولة بين معتنقى الأديان المختلفة، وأن تترك الكنيسة وشأنها فيما يتعلق بمسائل العقيدة بحسب القوانين العامة، وبذلك تتحقق الحرية فى سائر جنبات المجتمع المدنى.

والخلاصة : أن فلسفة لوك التجريبية على الرغم من تأثرها بالتيارات الفلسفية فى القارة إلا أنها تعد استمرارا للمذهب الحسى فى انجلترا عند بيكون وهوبز مع اختلاف فى التفاصيل، وقد جاءت فلسفته السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته فى المعرفة، فكما رفض الأفكار الفطرية فى مجال المعرفة نجده يرفض الحق الإلهى للموك. إذ أنه كما لايولد الطفل وفى فطرته المبادئ النظرية، فكذلك لايولد أفراد الأسرة المالكة وفى دمهم حق إلهى أو فطرى لحكم الناس حكما مطلقا. فالحكم إذن يجب أن يكون بتفويض من الشعب وخاضعا لإرادة الأفراد، وكذلك المعرفة فإنها ليست فطرية بل مكتسبة ويتم تحصيلها بالخبرة والتجربة.

نصوص مختارة

من

مؤلفات جون لوك

١ - الوجود إدراك

«كلنا متفقون على النظر إلى أفكارنا وانفعالاتنا والصور التى تكونها مخيلتنا باعتبار أن وجودها غير مستقل عن عقولنا. وليس بأقل وضوحاً من هذا – فيما يبدو – قولنا إن إحساساتنا المختلفة أو الصور المطبوعة على حواسنا. على الرغم من أنها توجد ملتحمة ومتجمعة بعضها مع البعض الآخر (أياً كانت الأجسام التى تؤلفها)، لايمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها. وأعتقد أن بوسع أى شخص أن يقف على هذه الحقيقة عن طريق حدسه. إذا أمعن النظر فيما نقصده بكلمة «الوجود» عند استخدامها بالنسبة إلى الأشياء المحسوسة. فأنا أقول عن هذه المنضدة التى أكتب عليها أنها موجودة، وأقصد بذلك أننى أراها وأحس بها وإذا ما غادرت حجرة مكتبى فسأقول عنها إنها كانت موجودة وأقصد بذلك أننى لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها، أو أن ثمة عقلاً آخر يقوم بإدراكها الآن.

وعندما أقول إن رائحة ما كانت موجودة الآن، فإنى أعنى بذلك أننى قد شممت هذه الرائحة، أوأن صوتاً ما كان فإن معنى هذا أننى قد سمعته، أو أن لوناً أو شكلا قد وجد فإن هذا يدل على أننى قد أدركته عن طريق البصر أو

1- Esse est percipi

That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination, exist without the mind, is what everybody will allow. And it seems no less evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended or combined together (that is, whaterver objects they compose), cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. - I think an intuitive knoledge may be obtained of this by any one that shall attend to what is meant by the term "*exist*", when applied to sensible things. The table I write on I say exists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed meaning thereby that if I was in my study I might perceive it or, that some other spirit actually does perclive it.

There was an odour, that is, it was smelt; there was a sound, that is, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. That is all that I can understand by these and the like

اللمس. ذلك هو كل ما أستطيع أن أفهمه من وراء هذه الأقوال وماشابهها. وكل ما يتردد عن وجود مطلق للأشياء غير المفكرة لا صلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو لى مجرداً تماماً عن المعقولية. فوجود هذه الأشياء قائم فى إدراكها، ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التى تقوم بإدراكها.

حقاً، إن ثمة فكرة راجت بين الناس رواجاً غريباً مؤداها أن المنازل والجبال والأنهار – وفى كلمة واحدة، أن الأشياء المحسوسة لها وجود طبيعى أو واقعى مستقل عن كونها مدركة بالعقل. ولكن على الرغم مما قد يكون صادفه هذا المبدأ من يقين وموافقة كبيرين وما استقبل به فى حياتنا من حفاوة، إلا أن كل من سيراجع نفسه بصدده ويطرحه للبحث مرة أخرى، سيرى – إذا لم أكن مخطئاً فى تقديرى – مقدار التناقض البين الذى ينطوى عليه. وذلك لأنه ماذا عسى أن تكون هذه الأشياء التى ذكرناها إلا ما ندركه بالحس منها؟ وماذا ندرك منها زائداً عن صورنا الحسية وإحساساتنا؟ ثم أليس من التناقض الصارخ أن يقال إن أيه صورة حسية من هذه الصور أو أية مجموعة منها لها وجود مختلف عن وجودها المدرك ؟». (رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية فقرة ٣، ٤).

---

expressions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their esse is percipi, nor possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them.

It is indeed an opinion strangely perevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects, have an existence, natural, or real distinct from their being perceived by the understanding. But with how great an assurance and acquiescencel so ever this principle may be entertained in the world, yet whoever shal find in his heart to call it in question may, if I mistake not, perceive it to involve a manifest contradiction. For, what are the forementioned objectc but the things we perceive by sense? and what do we perceive besides our own ideas or sensations? and is it not plainly repugnant that any one of these, or any combination of them, should exist unperceived? (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge - 3 and 4).

٢ - صفات المادة الأولية والثانوية

هؤلاء الذين يؤكدون أن الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية توجد مستقلة عن العقل، قائمة في جواهر غير مفكرة يرون في نفس الوقت أن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وما شابه ذلك من الصفات الثانوية لاتوجد مستقلة عن العقل. وذلك لأنهم يقولون لنا إن هذه الصفات الأخيرة إحساسات موجودة في العقل وحده، وهي متوقفة على حجم الجزيئات الصغيرة للمادة أو نسيجها أو حركتها وتتأثر في وجودها باختلاف هذه الاعتبارات. وهم يأخذون هذا على أنه قضية مسلمة، قابلة للبرهنة بلا استثناء. والآن، فإذا كان من المؤكد أن هذه الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرى غير منفصلة عنها، وليست قابلة - حتى في الذهن - لأن تجرد عنها، فينتج من ذلك بوضوح أنها توجد فقط في العقل (هي أيضا). وأنا أرى بيقين من جانبي أنه ليس في قدرتي أن أكون صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك إلا إذا خلعت عليه في نفس الوقت لونا ما، أو أيه صفة حسية أخرى

2- Primary and Secondary Qualities

They who assert that figure, motion, and the rest of the primary or original qualities do exist without the mind in unthinking substances, do at the same time acknowledge that colours, sounds, heat, cold, and suchlike secondary qualities, do not -- which they tell us are sensations existing in the mind alone, that depend on and are occasioned by the different size, texture, and motion of the minute particles of matter. This they take for an undoubted truth, which they can demonstrate beyond all exception. Now, if it be certain that those original qualities are inseparably united with the other senible qualities, and not, even in thought. capable of being abstracted from them, it plainly follows that they exist only in the mind. But I desire any one to reflect and try whether he can, by any abstraction of thought, conceive the extension and motion of a body without all other sensible qualities. For my part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moving, but I

من تلك الصفات التي يسلم بأنها موجودة في العقل. وباختصار، فإن الإمتداد والشكل والحركة لايمكن أن نتصورها إذا جردناها عن الصفات الحسية الأخرى. ولذلك، فحيثما نجد هذه، لابد كذلك أن نلتقي بتلك، أى في العقل وليس في أى مكان آخر، (رسالة في مبادئ المعرفة البشرية، فقرة (١٠).

---

must withal give it some colour or other sensible quality which is acknowledged to exist only in the mind. In short, extension, figure and motion abstracted from all other qualities, are inconceiveable. Where therefore the other sensible qualities are there must these be also, to wit, in the mind and nowhere alse." A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 10).

٣- إدراك المسافة

لقد تبين مما أوضحناه أن الصور التى ندركها للمكان، وللأجسام الماثلة خارج عقولنا، وللأشياء القائمة على بعد منا ليست - إذا رمنا الدقة - من موضوعات الإدراك البصرى. أو أن إدراك العين لها لايختلف عن إدراك الأذن لها. هب وأنا جالس فى حجرة مكتبى أنى سمعت صوت عربة تسير فى الطريق، فنهضت إلى النافذة ورأيتها من خلالها، ثم سرت نحوها وركبت فيها. فاللغة الدارجة فى حديثها عن هذه الواقعة توحى إلى المرء أنه قد سمع ورأى ولمس نفس الشئ، ألا وهو العربة هنا. ومع ذلك، فمن المؤكد أن الصور الحسية التى تبعثها كل حاسة من هذه الحواس مختلفة اختلافاً بيناً عن الحاسة الأخرى، ومتميزة عنها، ولكن نظراً لأننا قد لاحظنا باستمرار أن إدراكنا لها مجتمعة يتم فى وقت واحد، فإننا نتحدث عنها كما لو كانت تمثل شيئاً واحداً بعينه. ولكن علىّ أن ألاحظ أننى لم أدرك أن العربة قد أصبحت على هذه المسافة أو تلك منى إلا عن طريق تغير صوتها الذى سمعته وعرفت عنه - قبل أن أطل وأرى العربة - أنها تقترب. وهكذا، فإن إدراك الأذن للمسافة يتم بنفس الطريقة التى تدركها العين بها» (محاولة نحو نظرية جديدة فى الإبصار فقرة ٤٦، طبعة سامبسون - الجزء الأول، ص ٩٨).

3- Perceiving distance

From what we have shown, it is a manifest consequance that the ideas of space, outness, and things placed at a distance are not, strictly speaking, the object of sight; they are not otherwise perceived by the eye than by the ear. Sitting in my study I hear a coach drive along the street'; I look through the casement and see it; I walk out and enter into it. Thus common speech would incline one to think I heard, saw, and touched the same, to wit, the coach. It is neverthless certain the ideas intromitted by each sense are widely different, and distinct from each other; but, having been observed constantly to go together, they are spoken of as one and the same thing. By the variation of the noise.

I perceive the different distances of the coach, and know that it approaches before I looke out. Thus by the ear I perceive distance just after the same manner as I do by the eye".

(An Essay Towards a New Theory of Vision-- * 46 ed. Sampson, vol. I, p. 98).

٤ - الجوهر المادى

فيلونوس : أتدعوه هكذا؟ جوهراً مادياً؟ أتوسل إليك إذن أن تخبرنى عن طريق أيه حاسة من الحواس تتم معرفتك لهذا الشئ؟

هيلاس : هذا الشئ ليس فى حد ذاته حسياً، ولكن أحواله وصفاته هى فقط التى تدرك بالحواس.

ف : أحسب إذن أن الفكرة التى كونتها عنه مصدرها التفكير العقلى أو العقل؟

هـ : أنا لا أزعم أننى أملك أية فكرة إيجابية بصدده. ومع ذلك، فإنى أرى أن هذا الشئ موجود لأن الصفات الحسية لا يمكن أن تتصور إلا إذا تصورنا مقوماً لها.

ف : يبدو لى إذن أن فكرتك عن هذا الشئ ليست إلا فكرة نسبية، أو أنك لاتتصور وجوده إلا بالقياس إلى الصفات الحسية التى تتصور أنه حامل لها؟

هـ : أصبت.

4- Material Substratum

Philonous : Material substratum call you it? Pray, by which of your senses came you aequainted with that being?

Hylas : It is not itself sensible'; its modes and qualities only being perceived by the senses.

Phil. : I presume then it was by reflexion and reason you obtained the idea of it?

Hyl. : I do not pretend to any proper positive idea of it. However, I conclude it exists, because qualities cannot be conceived to exist without a support.

Phil. : It seems then you have only a relative notion of it, or that you conceive it not otherwise than by conceiving the relation it bears to sensible qualities?

Hyl. : Right.

ف : أكون سعيدا إذن لو أوضحت لى ماهية تلك العلاقة بين هذا الشئ ومجموعة الصفات التى يحملها؟

هـ : ألا تتضح هذه العلاقة بدرجة كافية من مجرد ذكرنا لكلمة «مقوم الصفات» أو لكلمة «الجوهر» ؟

ف : إذا كان الأمر على هذا النحو. فإن كلمة «مقوم الصفات» تتضمن أنه شئ منتشر تحت الصفات الحسية أو العرضية؟

هـ : هذا حق.

ف : وبالتالى فهو منتشر تحت صفة الامتداد؟

هـ : أقر بذلك.

ف : وتبعاً لذلك، فإن هذا الشئ سيكون مختلفاً تماماً فى طبيعته عن صفة الامتداد؟

هـ : لقد ذكرت لك أن الامتداد ما هو إلا حال أو صفة وأن المادة شئ يقوم الأحوال أو الصفات. أليس من الواضح بعد ذلك أن يكون الشئ المتقوم مختلفا عن الشئ المقوم؟

Phil. : Be pleased therefore to let me know wherein that relation consists.

Hyl. : Is it not sufficiently expressed in the term substratum or substance?

Phil. : If so, the word substratum should import that it is spread under the sensible qulities or accidents?

Hyl. : True.

Phil. : And consequently under extension?

Hyl. : I own it.

Phil. : It is therefore somewhat in its own nature entirely distinct from extension?

Hyl. : I tell you, extesion is only a mode, and Matter is something that supports modes. And is it not evident the thing supported is different from the thing supporting?

الفصل الثاني

جورج باركلي

(١٦٨٥ - ١٧٥٣)

امتدت حياة باركلى فى النصف الثاني من القرن السابع عشر فى عصر المفكرين الأحرار فى انجلترا حيث شاعت روح التسامح الدينى وواجه المفكرون بقوة تيارات الجهل والأساطير وعرف باركلى بانتقاده الشديد للمادية ورفضه لها فى مواجهة الالحاد والتحلل من التيارا الدينى السفلى :

وكان باركلى وجهاً عبقرياً من أتباع الديكارتية فى الفلسفة الحديثة فقد جعل الألوهية محور فلسفته مثله فى ذلك مثل مالبرانش واسبينوزا وتمتد حياة باركلى فى الفترة التى تقع بين جون لوك وديفيد هيوم، ويعبر باركلى كديفيد هيوم عن موقف القائلين بالحس المشترك الذى تبنته معظم اتجاهات الفكر البريطانى مع اختلاف فى المذهب العام بينه وبين غيره من الإنجلتز مثل هيوم على سبيل المثال، وبينما يرفض باركلى المادية بكل صورها بحيث يبدو فى أعين النقاد وكأنه صوفى حالم، نجد هيوم على العكس من ذلك يقبل المادية بكل صورها الكاملة، واذا كانت فلسفة باركلى تنتصر للموقف اللامادى الذى ينكر وجود الأجسام، فانها فى نفس الوقت تتسم بطابع إسمى من حيث أن باركلى كما سنرى يرفض التجريد أى يعتبر أن الجزء الذى له دلالة إسمية معينة هو الموجود الحق.

حياته :

ولد جورج باركلى فى الثاني عشر من مارس عام ١٦٨٥ فى بلدة ديزرت[١] فى مقاطعة كيلكنى[٢] فى ايرلندا وهو ينحدر من أسرة انجليزية بروتستانتية عريقة ... ونحن لانعرف الكثير عن طفولته سوى أنه التحق بالفصل الثانى فى كيلكنى فى ١٧ يوليو ١٦٩٦ وكان قد بلغ إحدى عشر سنة من عمره، وبعد أربع سنوات من هذا التاريخ التحق بكلية الثالوث[٣].

---

(1) Dysert.
(2) Kilkenny.
(3) Trnity.

التى قضى بها أثنى عشر عاماً من الدراسة الطويلة والناجحة حتى أصبح مديراً للدراسات بهذه الكلية، وقد تمكن باركلى فى هذه الفترة من حياته من أن يضع معظم مؤلفاته الفلسفية الشهيرة ولانملك أيضاً أية معلومات عن حياته الخاصة خلال هذه الفترة من تكوينه العلمى ولكننا نعرف فقط أنه كان على شغف كبير بالعلم والمعرفة وكانت حياته مثالا للبساطة والإبتعاد عن أفعال الشر التى كانت منتشرة فى المجتمع حينذاك.

وقد اكتشف المؤرخون مذكرات خاصة بباركلى بعد وفاته كان قد حررها أثناء وجوده بالجامعة ونشرت عام ١٨٧١، وقد اتضح أن هذه المذكرات إنما تكشف عن أن باركلى كان يتجه إلى وضع مبدأ فلسفى جديد يستجيب لكل المشكلات التى أثارها فلاسفة عصره ولم يتيسر لهم الوصول إلى رأى حاسم بصددها حسب ما يراه هو، وكان يقصد بذلك ديكارت ولوك واسبينوزا وليبنتز.

واتجه باركلى إلى مناقشة أفكاره الجديدة فى دائرة جماعة من المفكرين كانوا يتناولون هذه الأفكار ويردون عليها، وفى عام ١٧٠٩ ظهر أول مؤلف هام له وهو «رسالة فى الرؤية»، ولما بلغ الخامسة والعشرين من عمره نشر كتاباً اسماه «مبادئ المعرفة الإنسانية»، وقد أحدث هذا الكتاب أثره الكبير فى الفكر الفلسفى مع أن المفكرين فى عصره لم يظهروا اهتماماً أو تحمساً لهذا الكتاب أو لكتاب الرؤية مما دفع باركلى إلى أن يعيد صياغة أفكاره بطريقة جذابة فى مؤلفاته : ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس، وقد جاءت هذه المحاورات بأسلوب سهل بسيط على الرغم من أن باركلى احتفظ فى هذه المحاورات أيضاً بأسلوبه المميز، وشفافية فكره، ونفس موقفه ومهارته الفذة كما تظهر فى كتبه الأخرى، ونجد أن باركلى قد استعار فى هذا العمل الفلسفى أسلوب محاورات أفلاطون، وقد اتخذ باركلى هذا الأسلوب فى المحاورات لكى يدعو من خلالها إلى التبشير بالدين أى أنها كانت تتسم بطابع التبشير، ويفهم أيضاً من عنوانه الثانى أنها كانت موجهة إلى الشكاك والملحدين، وهو يخاطب فيها شخصيات لها احترامها ومكانتها، وهو يعرب فى هذا الإتجاه النقدى عن

استيائه من أن يرى مبدأه الجديد بعيداً عن تناول الصفوة من رجال المجتمع ومفكريه في عصره، فضلاً عن أن هؤلاء المفكرين قد شوهوا آراءه ولم يفهموها على حقيقتها، ومع ذلك فإن هؤلاء الذين وقفوا موقف العداء من باركلى كانوا من الشخصيات المرموقة التي يكن لها باركلى كل احترام.

وفي عام ١٧١٣ إرتحل باركلى إلى لندن بسبب اعتلال صحته وأيضاً لرغبته في الإستزادة من المعرفة فقابل في العاصمة البريطانية اديسون وبوب وسويفت، وكان هذا الأخير من رجال الكنيسة وينحدر من أصول أيرلندية وهو الذى قدمه إلى لورد بيتربورو سفير انجلترا لدى ملك صقلية والولايات الإيطالية في ذلك الوقت وذلك أثناء رحلة طويلة ناجحة إلى فرنسا وايطاليا، وكان باركلى قد أصبح كاهنا مسيحياً والتزم بهذه الصفة أثناء هذه الرحلة، وبصفة عامة كان باركلى ميالاً للإرتحال خارج انجلترا.

وفي عام ١٧١٥ عاد باركلى ثانية إلى إيطاليا كمعلم لابن القديس جورج آش أسقف كلوين[١] وكلوغروديرى، وقد فقدت يوميات سفره إلى صقلية وإيطاليا وكذلك كتابه عن تاريخ صقلية ولكن يتضح من مراسلاته دقة ملاحظاته عن البلاد التي زارها فلم يهمل أى شئ فيها سواء كان اجتماعياً أو سياسياً أو حتى ما يتصل بوصف العناكب السامة التارنتية الإيطاليا وهذا يدل على أن باركلى الذى رأى فيه الكثيرون من أبناء عصره فيلسوفاً حالماً وصوفياً، كان في نفس الوقت شاعراً لأحداث عصره ومسجلاً لظواهره الحيوية.

وبعد عودته إلى انجلترا عام ١٧٢١ وضع مؤلفه عن رفاهية بريطانيا العظمى، وكيف يمكن أن يمنع بلاده من الإنهيار، وبعد ذلك عاد إلى ممارسة نشاطة العقلى فعمل من جديد بالجامعة كمحاضر للاهوت وكواعظ دينى، ومنح رسالة الدكتوراه في ١٤ نوفمبر ١٧٢١. ولم يلبث أن عيّن عام ١٧٢٢ عميداً لكلية برمودا[٢]، ولكن الثروة الغير المنتظرة التي هبطت عليه بدون انتظار وقد جاءته من فانسا صديقه سويفت الذى كان مصادقاً لبازكلى، وقد اهتزت شخصية باركلى بتأثير هذه الثروة، واتجه إلى أن يغير مجرى حياته لفترة ما، وعلى الرغم من أن المشروع الذى تبناه باركلى لحياته الجديدة كان

(1) Cloyne.
(2) Bermudes

غير مألوف له وخارجاً عن مسيرته الفلسفية، ولكنه مع هذا كان يعتبر بالنسبة لباركلى مشروعاً عملياً تماماً.

وقد عمل باركلى منذ عام ١٧٢٤ على تحقيق هذا المشروع الذى يتلخص فى إقامة كلية المبشرين فى جزائر برمودا حتى يتمكن من التبشير الدينى للشعوب السوداء فى أمريكا، وقد استخدم باركلى كل حماسه وقدرته على الإقناع لكى ينجح هذا المشروع تحقيقاً للمصلحة العامة، وقد ظلت هذه المنحة وعداً لم ينفذ زهاء أربع سنوات، تضاعف فيها نشاط باركلى وجهده فى إقناع الحكومة البريطانية حتى يتمكن من إكمال مشروعه التبشيرى، وكان فى سبيل تحقيق ذلك يقيم علاقات اجتماعية متعددة وحفلات الشاى للأميرة كارولين[1] التى أصبحت فيما بعد ملكة لانجلترا، وقد ظهر حماسه الشديد لهذا المشروع من خطاب أرسله صديقه سويفت إلى اللورد كارتريت[2] ليوصى فيه على باركلى لكى يساعده فى تحقيق مشروعه الرومانسى الخير والنبيل ومع هذا فان باركلى لم يحصل على أى دعم مادى من الدولة، بل كان قصارى ما حصل عليه هو أن تمنحه الدولة شرف الرعاية والاعتراف بالمعهد الذى سمى باسم كلية سان بول، ومن ثم فان باركلى اعتزم الرحيل إلى برمودا عام ١٧٢٨ مصطحباً زوجته ابنة القاضى فوستر[3]، ومرافقاً لبعض الأصدقاء، وقد تغيب عن انجلترا ثلاث سنوات ضحى فيها بمصالحة الخاصة واستقر به المقام فى رود ايلند بمدينة نيوبورت واشترى مزرعة كبيرة أسماها بمزرعة وايت هول، وفى هذه الفترة من حياته وضع محاوراته الفلسفية السيفرون[4] التى وجهها إلى المفكرين الأحرار وأطلق عليها ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير، ويعتبر هذا العمل من أسمى ما قدمه باركلى فى حياته، ويشبه أسلوبه فيه الأسلوب الذى استخدمه فى هيلاس وفيلونوس وهو أحد مؤلفاته الأدبية الشيقة التى لم تحظ بالنشر إلا بعد عودته إلى انجلترا.

---

(1) Caroline.
(2) Carteret.
(3) Forter.
(4) Alciphron.

ولما أيقن باركلى من استحالة حصوله على إعانه من الحكومة لتدعيم مشروعه فى تخريج مبشرين للسود وللعالم أجمع فى برمودا صمم على العودة إلى انجلترا وباع مكتبته الضخمة إلى جامعة ييل، كما باع ضيعته ورصد ثمن البيع ليصرف كمنح للطلبة والدراسين فى برمودا، وعاد إلى لندن ورد أموال التبرعات التى حصل عليها لمعهده إلى أصحابها، وقد كان باركلى موضع احترام وإعجاب أعظم رجال عصره نظراً لشخصيته الطيبة وكرمه الكبير وكلفه بأصدقائه ومعارفه، وكذلك فقد كرمته الطبقة الارستقراطية فى لندن ومنح لقب أسقف كلوين، وظل يشغل هذا المنصب إلى وفاته وعكف منذ ذلك الوقت على الإهتمام بالتأملات الفلسفية مع ممارسته حياته الكنسية. ويعرف عن باركلى أنه كان يشجع الصناعات المحلية وقد خصص جزءً من وقته أيضاً للأدب، وفى كتابه (المحلل) الذى ظهر عام ١٧٣٥ نجده ينتقد علماء الرياضة النظرية، وفى كتاب (الاستبيان) يعالج مشكلة الاصلاح الإجتماعى، وقد أخرج بعد ذلك كتاباً أدبياً أسماه سيريس[١] أى السلسة، وهو بحث فى فضل ماء القطران وفى موضوعات أخرى يتولد بعضها من البعض الآخر.

وعلى الرغم من أن باركلى احتفظ بمظهر القوة والبهاء إلا أنه لم يكن يعمل على حفظ صحته، وحين تقدم به العمر مرض بداء الوسوسة، فهو فى مؤلفه سيريس فقرة ١١٩ يذكر أنه منذ مدة طويلة أصابه النحس والشؤم والشقاء المرير ومغص مؤلم جعل من حياته عبئاً ثقيلاً بتأثير آلامه اليائسة التى لاتطاق، وينتهى فى هذه الفقرة إلى القول بأن استخدامه لماء القطران هو الذى خفف عليه وطأة هذا المرض، ولذلك فقد رأى أن أى ماء القطران إنما يعد من النعم أو البركات الدنيوية التى أنعم الله بها عليه، والتى استرجع بها صحته.

ولم يكن كتاب السلسلة فى الطب فحسب، بل كان يتضمن أيضاً

---

(1) Siris.

موقفاً فلسفياً ينطوى على سلسلة من التأملات والأبحاث انطلاقاً من نظرات فى طبيعة الوجود بادئاً من أفكار أكثر بساطة ومنتهياً إلى نوع من التصوف الإلهى تختلط فيه المسيحية مع الأفلاطونية، وهو ينتقل فى هذا الكتاب من موضوع لأخر بحسب مزاجه الفكرى، ثم ينتهى بعد استدلالات منطقية إلى ملاحظات حقيقية وصائبة.

وكان ما أثاره كتابه السلسلة للمجتمع البريطانى سبباً فى أنه بعد ثمانية عشر عاماً من تأليفه هذا الكتاب نراه يكتب رسالة جديدة عنوانها : أفكار جديدة عن ماء القطران، وهذا يفسر لنا إيمانه الكبير بأهمية ماء القطران فى العلاج، حيث أنه يعلن أنه وجد بعد تحليله لخصائص ماء القطران أنه ينطوى على الخصائص الأولية للمادة أى الطبيعة العضوية.

وبعد أن نشرت هذه الرسالة الأخيرة هاجر باركلى إلى أكسفورد حيث توفى هناك أحد أبنائه، وهناك اعتزل لقبه الأسقفى، ولكن الملك أصدر أمره له بالإحتفاظ به، وفى يناير ١٧٣٥ ، وكان يوم أحد أسود الطالع، كان بركلى يستمع إلى عظة قرأتها أمرأته بصوع عال، حيث فاضت روحه حينذاك بسلام ودفن بكنيسة المسيح.

وقال أصدقاؤه عن طباعه وشخصيته وتأثيره فى عصره، أنه رجل فاضل ينطوى على قدر كثير من الفهم والمعرفة والبساطة، والكثير من التواضع الذى يقترب من مرتبة الملائكة. وقال عنه «الكسندر هوب» أنه رجل ينطوى على الفضائل كلها والتى لايمكن تواجدها مجتمعة فى هذا العالم الدنيوى الأسفل.

ونختتم كلمتنا عن حياة باركلى وشخصيته بالقول بأن شهرة باركلى وزيوع صيته، إنما ترجع إلى الظروف التى صادفته، فقد كان موضعاً لاعجاب أصدقائه بطريقة غير معقولة، بينما كان أيضاً موضعاً لمداوة شديدة من أعدائه، وسنحاول فى الفقرة التالية دراسة فكره الفلسفى.

باركلى ومذهبه الفلسفى :

ماهى حقيقة هذا المذهب؟ وما هى الدواعى التى تكمن وراء اتخاذه لهذا الموقف اللامادى؟. فلنبدأ أولا بعرض المضمون الحقيقى لمؤلفاته. لقد ميز لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية وأثبت أن الصفات الثانوية لم تكن كاملة فى الشئ أو فى الموضوع المدرك، ولكنها ترجع إلى الشخص المدرك للموضوع.

ويذهب باركلى إلى أن هذا التمييز بين المُدرك والمدرك بالنسبه لموضوع المعرفة ليست له قيمة تذكر بحيث أنه إذا لم يكن وجود اللون مثلاً خارج الشخص الذى يدركه فإن الصفات الأولية أيضاًوهى الإمتداد والصورة والحركة ينبغى أن تستند هى الأُخرى إلى المدرك أى إلى الإدراك الحسى مثلها فى ذلك مثل الصفات الثانوية. وإذن فحينما نتكلم عن موضوع لشئ مدرك بالخارج فإننا نقصد به موضوعًا لشخص مدرك وليس موضوعاً خارجياً، أى أن هذا الموضوع أو الشئ المدرك لايمكن أن يوجد فى الخارج مستقلاً عن إدراكنا له، وكذلك فإنه لايمكن تخيله بدون مساعدة وفاعلية الشخص المدرك له.

وقد تمسك كل من هوبز ولوك بأن جميع ما نقابله من الأشياء أو الموضوعات الخارجية التى تقع فى تجاربنا إن هى الا أفكار تتدرج بين الشدة والضعف،إذ أنها كما يقول لوك أفكار عن أشياء، وقد رأى باركلى فساد هذه النظرية وبطلانها، فهو يرى أن الشئ الذى تكون لدينا عنه فكرة هو فى حد ذاته ليس سوى فكرة أخرى، أى أن الشئ المدرك فى الخارج أو موضوع المعرفة هو نفسه فكرة مثله فى ذلك مثل الفكرة التى نتلقاها منه. فالعالم إذن كله أفكار مادامت هناك عقول، وعلى هذا النحو لايمكن لنا أن نتصور وجود عالم خارجى على أيه صورة من الصور غير تلك الأفكار التى تعتبر فى ذاتها هو الوجود الحق سواء من ناحية المدرك لها أو الشئ المدرك للعقل.

ويجب أن نؤكد على نقطة هامة وهى أن باركلى لم يكن يقصد مطلقاً

أنه انطلاقاً من قوله بعدم وجود المادة أن ينتهي إلى القول بأن موجودات طبيعية مثل الأرض أو الشمس أو النجوم أو الكراسي أو الموائد ليست سوى أشياء من صنع خداع الحواس، لقد كان على العكس من ذلك شاعراً بوجود هذه الأشياء. وقد أنكر باركلي في (مبادئ المعرفة) وفي (المحاورات) أنه ينكر حقيقة العالم الطبيعي فلا يعترض على وجود شئ نستطيع إدراكه سواء بإحساساتنا أو بشعورنا إذ أن تلك الأشياء التي تقع تحت أنظارنا ونلمسها بأيدينا هي موجودة حقاً وبدون شك، أما الذي ينكر باركلي وجوده فهو الذي يسميه الفلاسفة بالمادة أو بالجوهر المادي وليس بالجزئيات المادية التي يسلم بإدراكها كأفكار.

ويرى باركلي أن الشخص الملحد إنما يتمسك بلفظ الجوهر المادي وهو لفظ فارغ لامعنى له بغرض الدفاع عن عدم التقوى الدينية لدية وفي ذلك مساندة لموقفه اللاأخلاقي واللاديني، وكذلك فإن الفلاسفة في نظر باركلي تمسكوا بالجوهر المادي حتى لايفقدو أداة ثمينة في الصراع واللعب والحوار الذي لاطائل تحته.

والحقيقة أنه من الصعب علينا رفض موقف باركلي وتأييد موقف لوك، ويتمسك باركلي برأيه بأن كل ماهو موجود فهو مدرك، وأن الوجود كله إنما يؤسس على الإدراك وأن ماهو موجود في الواقع انما يعتبر تأليفات من الأفكار المعروضة على عقولنا وبدون هذا لايمكن تصور وجود أي شئ على الإطلاق ويستدرك باركلي هذا القول بأنه لايمكن أن يلغي تمسكه بقوله بأن الأشياء أفكار والأفكار أشياء، ولايمكن أن يلغي قوله هذا الوجود الفعلي لعالم الطبيعة الدائم الذي يعتبر موجودا لأنه ينبغي أن يكون موضع إدراك. أي أن يكون هناك عقل يدركه وهو العقل الالهي، ذلك أن الأفكار قد تكون مدركة عن طريقي أنا شخصياً، أي أنها قد لاتكون موجودة في عقلي وحده أي في أي عقل آخر من الخليقة، أو أن توجد في أي نفس خارجية، وكذلك فإنه لايمكن أن نلحق بجزء من هذه النفوس وجوداً مستقلا عن الذهن لأن هذا غير معقول.

ولكى نخرج من هذا المأزق ينبغى أن نميز فى الذهن بين الشىء المدرك وعملية إدراكه. ويبدو على هذا النحو أن مالبرانش قد تنبه إلى هذا القول وصرح بوضوح أننا نرى الأشياء فى الله، ونحن نعرف أن باركلى قد قابل مالبرانش فى باريس وتناقش معه فى هذا الموضوع ولكن مالبرانش لم يقتنع بأقوال باركلى فى هذا الصدد وكان باركلى متمسكاً بشده بآرائه.

ولم يكن باركلى يقصد من موقفه هذا استثاره المفكرين وأهل الرأى بقدر ما كانت له رغبة فى محاربة هذا الميل الخطر الذى يحتضن المادية فى عصره، وقد انتقد باركلى هؤلاء الذين يتهمونه بأنه يعتبر أن أفكاراً مثل الإطراد فى الطبيعة والنظام الطبيعى وارتباط العلة بالمعلول تعتبر أفكاراً غير معقولة وهو يرى أن مثل هذه الأفكار سيمكن تفسيرها أو إيضاحها بدرجة أكبر عند أصحاب المذاهب المثالية بينما تعجز المذاهب المادية عن تفسيرها.

ويشير باركلى إلى أن الناس لايعترفون بوجود خالق أو فاعل أعظم إلا إذا تدخلت معجزة خارقة لتوقف مسيرة الطبيعة، ولكن حينما تتابع الأشياء والموجودات مسيرتها الطبيعية بدون خوارق أو معجزات فإن هذا الأمر لايثير فى نفوسنا أى انفعال أو انعكاسات لأنها ستكون - أى المسيرة الطبيعية فى حد ذاتها - مثالاً للحكمة وللقدرة وللخيرية المطلقة لخالقها ... ويصبح ذلك نظاماً دائماً ومألوفاً لنا.

الفصل الثالث

دافيد هيوم

David Hume

(١٧١١ - ١٧٧٦)

حياته وآثاره الفلسفية

لانكاد نجد تعريفاً بشخصية دفيد هيوم الفيلسوف والمؤرخ الاقتصادى الإنجليزى المعروف، أبلغ من تاريخ حياته الذى حرره بقلمه قبل وفاته، حيث يصف نفسه قائلا: إنه معتدل المزاج والإنفعال، مسيطر على خلقه، وذو مرح وإقبال على المجتمع والناس، لايتسع قلبه لعداوة أحد، ولم يفقده أحد من الناس أعصابه فى أى موقف من المواقف رغم ما كان يذيعه عنه الحاسدون من قصص وأخبار غير صحيحة.

هذه هى الصورة التى يرسمها هيوم لنفسه، وقد كان هذا الخلق المعتدل أثره فى إتاحة الفرصة له لكى يتوفر على الدراسة والبحث، بحيث كان لآرائه صدى واسع، ليس فى عصره فحسب بل بعد وفاته إلى القرن التاسع عشر ولاسيما عند الوضعيين وأصحاب مذهب المنفعة فى الأخلاق وبصفة خاصة عند أتباع المذاهب التجريبية.

ولد دفيد هيوم فى ٦ أبريل فى مدينة أدنبرج Edinburgh وكان أصغر أخوته الثلاث. وقد توفى والده وهو لايزال فى الثالثة من عمره، فتوفرت والدته على تربيته من دخل ضيعة صغيرة هى كل ما تركه والده، وقد بدأت دراسته فى المنزل، ثم مالبث أن إلتحق بجامعة ادنبرة وهو فى سن الثانية عشر، فأجاد دراسة اللغتين اللاتينية واليونانية القديمة والفلسفة، وأظهر ميلاً شديداً إلى دراسة الأدب.

وعلى الرغم من ذيوع روح التعصب الدينى بين طلبة الجامعة إلا أن هيوم كان يسلك مسلك التسامح وينبذ التعصب، وقد أعجبه كثيرا أن يخالط زملاءه من الطلبة وأن يبادلهم أطراف الحديث فى شتى الموضوعات رغم معارضته لآدرائهم.

وعندما بلغ السادسة عشر من عمره ترك الجامعة دون أن يحصل على أى درجة جامعية، وانكب على القراءة ودراسة القانون كعادة أسرته، فبرع فى هذه الدراسة، وأخذ يمارس مهنة المحاماة بجانب التجارة وقد أحرز نجاحاً كبيراً فى عمله، ولكنه أحس بميل شديد إلى الكتابة. فتوفر على إعداد نفسه لذلك. ومن أجل تحقيق هذا الغرض ارتحل إلى فرنسا وهو فى الثالثة والعشرين من عمره سنة ١٧٣٤ وعكف على الدراسة قرابة ثلاث سنوات فى مدرسة لافليش حيث تعلم ديكارت، وظل يفكر ويكتب المقالات، وهناك أكمل أعظم كتبه عن الطبيعة الإنسانية قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، وقد نشره فى مجلدين عام ١٧٣٩ عندما رجع إلى انجلترا، أحدهما فى المعرفة والثانى فى الانفعالات، وفى السنة التالية نشر المجلد الأخير فى الأخلاق، وقد أتبعه بنشر مقالات فى ثلاث مجلدات فى الفترة ما بين ١٧٤١، ١٧٤٨ بعنوان: «محاولات أخلاقية وسياسية»، ثم أخرج كتابه «محاولات فى الفهم الإنسانى» عام ١٧٤٨ وهو عرض مبسط وميسر لكتاب الطبيعة الإنسانية، وقد أعاد نشره تحت عنوان «فحص عن الفهم الإنسانى»؛ ولم يلبث أن تناول الجزء الثالث من كتاب الطبيعة الإنسانية وهو عن الأخلاق فأوجزه ونشره عام ١٧٥١ بعنوان «فحص عن مبادئ الأخلاق».

وقد استقر هيوم بمدينة أدنبره فى الفترة ما بين سنتى ١٧٥١، ١٧٦٣ وخلال إقامته بها، أخذت مؤلفاته تنتشر ويذيع صيته فى انجلترا وفى الخارج.

وقد نشر عام ١٧٥٢ كتابه «مقالات سياسية» ثم كتب ثلاث مجلدات عن «تاريخ بريطانيا» فى سنوات ٥٤، ٥٦، ٥٩؛ كما دون فى عام ١٧٤٩ كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» وقد نشر بعد وفاته، ونشر أيضاً كتاباً له باسم «التاريخ الطبيعى للدين» عام ١٧٥٧.

ولقد ذاع صيت هيوم حتى لقبه أحد رجال عصره وهو جيمس بوزويل بأنه أعظم كاتب فى بريطانيا. وفى عام ١٧٦٣ غادر بريطانيا ليشغل منصباً فى السفارة البريطانية بباريس ومكث بها لمدة عامين، ثم عاد إلى مسقط رأسه بأدنبره عام ١٧٦٦، ولم يلبث أن شغل منصب وزير اسكتلندا عام ١٧٦٨،

ولكنه عاد ثانية إلى أدنبره بعد أن اعتزل منصبه حيث توفى بها عام ١٧٧٦ .

وقد تعرف هيوم خلال إقامته بفرنسا على الكثير من كتابها، ولاسيما روسو وقد أصطحبه إلى بريطانيا كلاجئ سياسى.

ولقد كانت مؤلفات[1] هيوم أعظم دليل على عصر الإنارة، فقد تمثلت فى إنتاجه الفلسفى روح عصر الإنارة بكل ماتحمل من إعلاء لسلطة العقل وتحليل عميق لعمل الفكر ومعطيات المعرفة، ثم فى مجهوده العظيم لإرساء دعائم المنهج التجريبى، وفى نظرته الوضعية للعلوم الاجتماعية التى كان لها تأثيرها إلى القرن التاسع عشر.

---

١ – مؤلفات هيوم حسب ترتيبها الزمنى :–

- A Treatise of Human Nature, 3 vol.
- Essays, Morals and Political, 2 vol.
- Three Essays Moral and Political.
- Philosophical Essays Concerning Human Understanding

وتم إعادة نشره لهذا الكتاب عام ١٧٥٨ أسماه :

(An Enquiry Concerning Human Understanding)

- The Enquiry Concerning the Principles of Morals.
- History of England 3 vol.
- Four Dissertations (on Natural History of Religion)

مراسلات بين هيوم وروسو بعنوان :

"... Account of the Dispute between Mr. Hume and M. Rousseau"

- Dialogues Concerning Natural Religion.
- The Life of David Hume, written by himself.

نظرية المعرفة

يتابع هيوم نفس الاتجاه التجريبي الذى اختطه لوك، فيبدأ دراسته للإدراك الإنسانى بتحليل دقيق للمعرفه يكشف فيه عن محتوى العقل الانسانى. والقاعدة الأساسية التى تصدر عنها تجريبية هيوم والتى يقيم عليها مذهبه هى: **إن المعرفة على اختلاف درجاتها انما ترجع إلى الإحساس والفكر اللذين يردان إلى مصدر وحيد هو الآثار الحسية**[1] Impressions. فالإدركات Perceptions[2] إذن إما آثار حسية وإما أفكار[3] أو معانى Ideas وإما علاقات Relations وكل من القسمين الأولين، إما بسيط Simple أو مركب Compound، والبسيط والمركب ينقسم كل منهما إلى إحساس Sensation وتفكير Reflection[4].

أ- **الآثار الحسية** وهى الظواهر الوجدانية البارزة القوية أى الإحساسات والانفعالات والعواطف كما تمثل مباشرة أمام العقل وهى مثل انفعالات الحواس الظاهرة واللذة والألم، وانفعالات التفكير التى تحدث كنتيجة للذة والألم، كالميل والنفور والرجاء والخوف.

---

(١) وتسمى أيضا بالانفعالات أو بالانطباعات.

(٢) يلاحظ أن لفظ **ادراك** عند هيوم يقابل لفظ **فكرة** عند لوك.

(٣) الأفكار عند هيوم تحمل معنى «الصورة» فالفكرة هى الصورة الذهنية للأثر الحسى

(٤) تصنيف الإدراكات عند هيوم: إدراكات
- آثار حسية
  - بسيطة
    - إحساس
    - تفكير
  - مركبة
    - إحساس
    - تفكير
- أفكار
  - بسيطة
    - إحساس
    - تفكير
  - مركبة
    - إحساس
    - تفكير

ب- **الأفكار** : وهى صور الآثار الحسية ونسخ باهتة واهنة منها Faint Copy of an impression، ولا تكون للفكرة أيّة قيمة إلا إذا كانت صورة لأثر حسى أو لمجموعة من الآثار الحسية، فإذا لم تكن الفكرة مركبة على هذا النحو فإنها تكون غير حقيقية، ومركبة تركيباً صناعيًا، ويرجع أصلها إلى الأفكار المجردة Abstract Ideas وهى الأفكار الجزئية يطلق عليها اسم كلى، نظراً لما يبدو بينها من تشابه فى بعض النواحى، فعند ورود هذا الإسم نتذكر الأفكار التى تشبهه عن طريق تداعى الأفكار أو المعانى.

وتختلف الفكرة البسيطة عن الأثر الحسى البسيط فى ترتيب ظهورها بعده، إذ أن الأثر الحسى البسيط هو المصدر الأول للمعرفة، فالتمييز الأساسى بين الأثر الحسى والفكرة يرجع إلى أن الأثر يظهر أولاً للمعرفة، فالتمييز الأساسى بين الأثر الحسى والفكرة يرجع إلى أن الأثر يظهر أولا فى الشعور، أما الفكرة فهى نسخة منه، وكذلك فإن الفكرة البسيطة تكون أضعف من الأثر الحسى البسيط، ويبدو ذلك واضحاً فى حالة أفكار الذاكرة، بل إن هذه الأفكار تبدو أكثر ضعفاً فى حالة أفكار المخيلة؛ فرؤيتك للون ما أو سماعك لصوت ما إنما يتم بأثر حسى بسيط، فإذا ما استرجعت فى الذاكرة صورة هذا الأثر الحسى، فإن هذه الصورة الذكرية تكون أقل حيوية من الأثر نفسه، بل إن صورته الخيالية تكون أقل فى درجة الحيوية من صورته الذاكرية.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه ليس من الضرورى أن تكون فكرة الإحساس أو التفكير المركب نسخة صادرة عن أثر حسى مركب، بل ربما كانت صادرة من جملة نسخ لآثار حسية بسيطة مختلفة أدركناها من قبل فى وقت ما.

وعلى الجملة فإن المعرفة بأسرها ترجع إلى الآثار الحسية؛ فالذى يكون فاقدا لقوة حس ما يستحيل عليه إدراك موضوعه؛ فإذا أردنا التحقق من صدق فكرة بسيطة أو مركبة، وجب الرجوع إلى أصلها الأول وهو الأثر

الحسى أو الآثار الحسية التى صدرت عنها، وربما اختلط الأمر على الذهن حينما تمثل أمامه فكرة حية وقوية فيخطئ ويظنها أثراً حسياً أو يعتبرها أقوى من الأثر الحسى نفسه، كما فى حالات التخييل وعند المرضى النفسيين؛ ولكن طبيعة الأثر الحسى الأصلى – الذى يعد مصدراً لهذه الفكرة – لاتلبث أن تفرض نفسها على الذهن بخاصيتها الفاعلة فيعدل العقل عن موقفه ويصحح الخطأ، أى أنه يميز بينهما حسب علاقات مكتسبة من التجربة.

وثمت استثناء وحيد للأساس التجريبى الذى أشار إليه هيوم، ذلك أنه يذكر أننا نستطيع أن نحصل بمجهود الخيال وحده على فكرة بسيطة عن لون مفتقد بين عدة ألوان متدرجة نشاهدها، فكأن الخيال هنا يستطيع أن يصل إلى مستوى الأثر الحسى، أى أننا نستطيع الحصول على فكرة دون أثر حسى مقابل مع أن الصور الخيالية تعتبر أكثر ضعفاً من الآثار الحسية، بل ومن صور الذاكرة.

جـ- **العلاقات** : لقد لقد اتضح لنا كيف أن الاختلاف القائم بين أفكار الذاكرة والخيال يرجع إلى أن الأولى أقوى من الثانية وأنها أقرب إلى الآثار الحسية من أفكار الخيال، ولهذا كانت أكثر مشابهة لتنظيم الآثار الحسية ولصورها من الأخيرة، والواقع أن الخيال لايتقيد بنظام الأفكار البسيطة الذى يعتبر نسخة مطابقة لنظام الآثار الحسية، فيعمد إلى تفريقها أو التوحيد بينها حتى تظهر فى أشكال جديدة؛ وتتم هذه العمليات عن طريق قوانين التداعى وهى : التشابه Resemblance والتجاور أو التقارن Contiguity أى التقارن فى المكان أو فى الزمان ثم علاقة العلة والمعلول Cause and effect، وهذه قوانين أولية تعمل فى الذهن دون تدخل منه؛ وهى علاقات طبيعية تسمح للعقل بأن يستمر فى عملية تداعى الأفكار، ومن ثم فإن عمل العقل يقتصر على قبول الآثار الحسية التى تحصل منها الأفكار بطريقة آلية حسب قوانين التداعى.

وتعتبر علاقات العلية أهم هذه العلاقات، لأنها أساس المعرفة العلمية كما هو الحال فى العلوم الطبيعية من حيث أن العلاقة البارزة بين الآثار الحسية هى علاقة العلة بالمعلول؛ بينما تقوم الرياضيات على علاقات أخرى، وهى علاقات بين أفكار تقوم على التشابه أو التقارن.

ويرى هيوم أن العقل يمكن له أن يستخدم بطريقة تلقائية[1] أربع طرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره، وهو يتوهم أنه قد كشف بواسطتها عن علاقات بين الأفكار؛ وإذن فسيصبح لدى العقل سبع علاقات ذات طابع فلسفى يستخدمها فى نشاطه الفكرى وهى :

١ – **التشابه** : وهى علاقة تترجم عن وجود تشابه بين فكرتين.

٢ – **الذاتية والتماثل**: وهى التى توجد عندما تتماثل أفكار حصلنا عليها فى زمن معين، مع أفكار أخرى حصلنا عليها فى زمن آخر، فتكون هذه الأفكار كعلامة على أن الموضوع – التى هى صفات له – مستمر فى الوجود.

٣ – **الزمان والمكان** : وهى تمدنا بعدد لاحصر له من المقارنات مثل «مجاور أو مقارنة» وبعيد، وأعلى وأسفل وقبل وبعد الخ ...

٤ – **الكمية والعدد** : وهى التى تنشأ عنها الرياضيات.

٥ – **درجات الكيفية** : كما نجدها فى الأوزان ودرجات الألوان.

٦ – **التقابل** : وهى علاقة تتعلق بافتراض وجود الأفكار أو عدم وجودها.

٧ – **العلة والمعلول** : وهى علاقة توحيد بين الآثار الحسية.

ويمكن التحقق من هذه العلاقات الفلسفية عن طريق ملاحظتنا للآثار الحسية المباشرة؛ إلا أن هيوم يستثنى من بينها علاقتى الذاتية والعلية ويرى أنهما تثيران صعوبات وإشكالات سنعرض لها بالتفصيل.

---

(١) وهذه العلاقات الأربع الإضافية هى :–

Identity Quantity and number Degrees in quality Contrariety

علاقة العلية : لقد أوضح هيوم كيف أن الرياضيات وحدها هى التى يمكن إثبات صحتها عن طريق منهج الحدس والبرهان، وأن الخطأ فيها يوقعنا فى تناقض منطقى، بينما نجد أن الخطأ فى وقائع العلوم الأخرى - مثل الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا والعلوم الاجتماعية - لن ينجم عنه أى تناقض منطقى؛ فالقول مثلا بأن سقوط قطعة من الحجر سيزيل الشمس من موقعها لايتضمن تناقضاً منطقياً، لأن مثل هذه الوقائع يقوم على أساس تجريبى أى على ملاحظة العلل والمعلولات[1].

ومن ثم فإن علاقة العلية تقوم على أساس تجريبى محض وليس على أساس منطقى، وقد انتهى هيوم من تحليله لهذه العلاقة إلى إثبات بطلانها، وبذلك انهارت فى نظره أفكار الحتمية والمعقولية الطبيعية التى تسمح بالكشف عن قوانين سير الظواهر.

ولكى نلقى مزيداً من الضوء على موقف هيوم بصدد مبدأ العلية يتعين علينا أن نعرض لكل من الاتجاهين : المنطقى والسيكولوجى الذى يفسران حقيقة موقفه بهذا الصدد :

١ - الإتجاه المنطقى : وبحسب هذا الإتجاه يعرف هيوم العلة بأنها : «شئ سابق على شئ آخر مجاور له»[1] ، فإذا وجدنا أنه فى جميع الحالات التى تظهر فيها (أ) تتبعها (ب) دائماً وبدون تغير، وأن ب تظهر فى جميع حالاتها بحيث تسبقها أ، فإننا نستنتج أن أ علة ب وأن ب تتبع أ دائما فى المستقبل. أى أننا نستطيع الاستدلال على وجود العلة من وجود المعلول والعكس صحيح، وحتى إذا كانت د لا تتبع جـ فى كل الحالات بل حسب نسبة مئوية معينة فإننا نستطيع حساب درجة الإحتمال التى يكون عليها التالى صحيحاً فى المستقبل. وعلى الرغم من أننا نشعر عمليا بصحة هذا التتالى، إلا أننا نعجز عن البرهنة عليه بطريقة رياضية، فمبدأ العلية الذى يسمح بهذا

---

(١) «كتاب عن الطبيعة الإنسانية» - المقال الأول - الجزء الرابع - القسم الخامس.

التتالى لايمكن الاستدلال على صحته، فضلاً عن أنه غير فطرى وغير مستمد من التجربة؛ إذ أنه ليس في الذهن شئ فطرى، والحواس لاتطلعنا إلا على تعاقب الظواهر الخارجية «ولا تكشف لنا عن قوة فيما يسمى علة يمكن لها أن تحدث تأثيرا فيما يسمى معلولا» وكذلك فإن معنى العلة والمعلول متغايران ومختلفان كلية فلا يمكن أن نستمد أحدهما من الآخر،كما أنه ليس ثمت مايسوغ لنا سواء بالتجربة أو بالعقل أن نتحدث عن أى مشابهة بين الماضي والمستقبل، وأن مانجربه اليوم شبيه بالحالات التي جربناها بالأمس.
وعلى هذا يمكن تفسير الإتجاه المنطقى عند هيوم بصدد العلية كما يلى : إنه يعتقد أن مبدأ العلية والإضطراد فى الطبيعة مسلمان لايمكن البرهنة عليهما، ومع هذا فإن لهما فائدة قصوى بحيث لايمكن الاستغناء عنهما فى حياتنا العملية وفى السلوك الإنسانى وفى سائر ميادين البحث العلمى ماعدا الرياضيات. ويلاحظ من ناحية أخرى أن هيوم قد سبق مناطقة القرن التاسع عشر وعلى رأسهم «مل» Mill فى القول بمبدأ العلية والإضطراد فى الطبيعة Uniformity of nature على نحو يتفق مع التطور الذى انتهى إليه المنهج التجريبى فى هذا العصر.

٢- الإتجاه السيكلوجى : وإذن فقد انتهى تحليل هيوم المنطقى للعلية إلى رفضها. أما تحليله السيكلوجى للعلاقة بين العلة والمعلول فإنه لايتسم بالطابع الفلسفى بل يتجه اتجاها سيكلوجياً ، يرد بحسبه هذه العلاقة إلى ثلاث علاقات أخرى هى: التجاور (أو التقارن أو التعاقب Succession) ثم التشابه فالرابطة الضرورية Necessary connection. أما التجاور والتشابه فهما علاقتان تجريبيتان أصليتان تتعلقان بالآثار الحسية؛ ولكن أياً منهما لايكفى لكى يجعلنا نعتقد بأن حدثاً ما علة لحدث آخر؛ ومن ثم فإنه يجب افتراض وجود رابطة

(١) (م.س) م ١- جـ ٣ - فقرة ١٤.

ضرورية بين الحدثين، ولكن الرابطة الضرورية إنما يضيفها العقل إلى ما يصل إلينا من آثار، فهي ليست علاقة يمكن لنا إدراكها مباشرة من هذه الآثار، فما السبيل إلى إثبات هذه العلاقة؟

إن هيوم يلجأ إلى علاقة التداعي بين الأفكار لكي يؤكد صحة إعتقادنا بمبدأ العلية. لنفرض أننا لاحظنا عدة مرات، أنه كلما اشتعل لهب اقترنت به أو صاحبته حرارة على درجة معينة، فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين: اللهب والحرارة، يؤدى إلى أن تنشأ فى عقولنا علاقة تداعى بينهما، بحيث أن فكرة أحدهما تؤدى إلى فكرة الآخر، وهذا هو تفسير الرابطة الضرورية بينهما، فهى ليست سوى عادة فكرية تنبع من عقولنا فنحن قد اعتدنا على ربط اللاحق بالسابق بل على توقع اللاحق إذا حضرنا السابق، وأصبح فكرنا واقعاً تحت تأثير هذه العادة بحيث لايمكنه الفكاك منها؛ وإذن فليس ثمت قوة مجهولة غامضة أو فاعلية غير متطورة تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر، كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بيلياردو إلى كرة أخرى وتحركها بينما لانلاحظ نحن شيئا من هذا القبيل.

والواقع أن الأمر يتلخص فى أن قولنا بمبدأ العلية إنما يرجع إلى رؤيتنا لشئ يتكرر حدوث شئ بعده، فحينما يحضر الشئ الأول يجعلنا نفكر فى حضور الثانى، وعندما يحضر الثانى نفكر فى وجود الأول. ومن ثم فإن علاقة العلية ترد إلى علاقتى التشابه والتجاور وهما علاقتان أصليتان. وعلى هذا فإن التفسير السيكلوجى لمبدإ العلية عند هيوم، إنما يستند إلى دعامتين سيكلوجيتين هما مبدأ العادة ومبدأ التكرار ويتم تأثيرهما من طريق علاقتى التشابه والتجاور.

وبهذا التفسير استطاع هيوم أن يبرر صحة اعتقاده بمبدأ العلية سيكلوجياً بعد أن استحال عليه أن يبرر صحته منطقيا.

المعرفة والوجود (علاقة الذاتية Identity)

لكى نفهم حقيقة العلاقة بين المعرفة والوجود، بعد أن وصل بنا تحليل المعرفة إلى مداه التجريبى، يتعين علينا أن نناقش آراء هيوم بصدد فكرة الوجود الجوهرى التى تعنى وجود جواهر قائمة بذاتها سواء كانت جواهر روحية أم مادية. وهيوم يرفض التسليم بوجود هذه الجواهر، ويدلل على ذلك بما يلى:

١ – إذا كانت فكرة الجوهر فكرة صحيحة لكانت مستمدة من الآثار الحسية أو من التفكير، والحقيقة أنها لاتصدر عن الحس الظاهر أو الباطن أو عن التفكير، أى عن الإنفعالات والعواطف، فليس ثمت أثر حس يقابل الجوهر المادى؛ واعتقادنا بوجود الجواهر المادية تابع لاعتقادنا بالعلية: فنحن نرى مجموعة مؤتلفة من الآثار الحسية يتكرر حدوثها على هذه الصورة فى التجربة، فنطلق عليها اسماً واحداً ونتوهم أن الجوهر هو علة ائتلاف هذه الآثار وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره فى ذهننا، بينما نحن لانعرف شيئاً عن الائتلاف أو عن المقوم الذى يجمع بين هذه الآثار. وعلى هذا فهيوم – مثله فى ذلك مثل باركلى – ليس لديه أى يقين عن وجود الجوهر المادى أو موجودات العالم الخارجى بصفة عامة وكذلك فهو يذكر أنه ليست لدينا أى فكرة عن وجود جوهر روحى أو نفسى أو أنه ليس لهذه الفكرة مايقابلها من آثار حسية، وليس لدينا أى شعور دائم بنفوسنا: إذ ماهو هذا الأثر الحسى الذى يبقى ثابتا بعينه وبدون تغير طوال حياتنا؟

ونحن عندما نتعمق نفوسنا فإننا لن نجد سوى مجموعة من الإدراكات المختلفة المتعاقبة ظاهرة أو باطنة تمضى متغيرة فى سرعة كبيرة على صورة سيال أو حركة دائمة وعلى هذا فليس ثمت قوة ثابتة فى النفس[1].ويشبه هيوم العقل بمسرح تتعاقب عليه الأحداث والمشاهد، فتمضى وتعود وتتداخل إلى مالانهاية، ونحن لانعرف شيئا عن المكان الذى تجرى عليه هذه المشاهد أو

---

(١) (م. س) م١ – جـ٤ – ق٦.

حتى المواد التى تتألف منها، وكل مانعرفه هو أن العقل هو جملة الإدراكات التى تتعاقب عليه. ومن ثم فهيوم ينكر وجود أى جوهر أو روح تستقبل الآثار الحسية أو الأفكار.

وأما فيما يختص **بالجوهر الإلهى** فإن هيوم يتخذ نفس الموقف بصدده ويدحض جميع الأدلة على وجود الله، فينتقد دليل الغائية المشهور الذى يفترض أن الله صانع وأن الكون آلة صناعية ويبين ضعف هذا الافتراض لأنه يماثل بين الصانع الإنسانى المحدود وبين الله، وكذلك بين الآلة المحدودة والكون الكبير الذى لانعرف عنه شئ. وأيضا قد ينتهى الدليل استناداً إلى مانلاحظه بقدراتنا المحدودة من نقص فى الكون أو تناهيه، إلى افتراض وجود صانع ناقص أو متناه، أو أنه جسمى أو نفس كلية أو قوة نامية كما فى النبات.

ودليل المحرك الأول ضعيف كذلك إذ أنه يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل مثلا فلا تحتاج إلى محرك مريد.

أما دليل **الموجود الضرورى** فهو دليل ظاهر البطلان، لأن التجربة لاتمدنا بأى أثر ضرورى، وليس القول بموجود ضرورى سوى تأليف من عمل المخيلة التى تتوهم امتداد التجربة إلى مالانهاية، وبناء على هذا الوهم يمكن القول أيضا بأن المادة اللامتناهية هى الله، وهو مالا يقول به أصحاب هذا الدليل.

وكذلك إذا كان ثمت موجود ضرورى هو الله، مصدر العناية الإلهية فكيف نبرر مع هذا وجود الشر فى العالم؟

وهكذا يمضى هيوم فى انتقاده لفكرة وجود جوهر إلهى، بعد أن رفض وجود جواهر مادية أو نفسية، فلا تبقى إلا الإدراكات دون أى حامل مادى أو نفسى أو موجد لهما، وبهذا يحتفظ للمعرفة الإنسانية بالأساس التجريبى الذى لايسلم بوجود أى شئ ماعدا الظواهر.

٢- لقد استحال إذن إثبات وجود الجواهر أو الأشياء فى ذاتها وأصبح إدراكنا قاصراً على الظواهر، فما الذى يسمح لنا بالإعتقاد فى صحة هذه

االظواهر وكل ماعدا الفكر مجهول لدينا، بل إن فكرة الوجود ذاتها لايقابلها أى أثر حسى؛ وأن الذهن لايستطيع التحقق بقوته الذاتية من وجود أشياء خارجية تستند إليها إدراكاتنا، وكذلك فإن مبدأ العلية نسبى لانستطيع الاستناد إليه للتدليل على وجود علل لأفكارنا؟

إن رفض هيوم التسليم بوجود الأشياء الخارجية قد سلب الإدركات من سندها الواقعي الذى يعد المحك الأول لتبرير صحتها وحقيقتها، وإذا كان هيوم يلجأ أولاً إلى وجهة نظر براجماسية لكى يبرر بواسطتها ما نشعر به من استمرار وجود الأشياء الخارجية، فإن هذا لايكفي فلسفياً لتفسير اعتقادنا فى الوجود الذاتى للأشياء الخارجية ولنفوسنا وفى استمرارهما فى الوجود.

فكيف يمكن إذن تبرير الوجود الموضوعى للعالم الخارجى ولذواتنا، وإذا لمن نفلح في ذلك فسينهار بناء معرفتنا وسنقع فى شك هادم مطلق وسنضطر إلى الدوران على أنفسنا فى حلقة مفرغة لاجترار ما ننطوى عليه من أفكار ليس ثمت أساس لوجودها في النفس أو حتى لوجود النفس ذاتها.

ما السبب الذى يدعونا إلى الاعتقاد فى الحقيقة الموضوعية لآثارنا الحسية الحاضرة؟

يذكر هيوم أن السبب فى هذا يرجع إلى أن الآثار الحسية أكثر حيوية من الأفكار كما أن أفكار الذاكرة أكثر حيوية من أفكار الخيال - كما سبق أن ذكرنا - ويمكن للأثر الحسى أن ينقل حيويته إلى الفكرة المرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، فتصبح الفكرة على مستوى حيوية الأثر الحسي أو قريبة منها ويكون ذلك سببا يدفعنا إلى الإعتقاد بصحتها. ومعنى هذا أن هيوم يسلم بفاعلية الآثار الحسية وقوة تأثيرها على الأفكار عن طريق العدوى؛ وهذا يفضى بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفاعلية في الأثر الحسى؟ وحينما يصل التحليل إلى هذا المستوى يعترف هيوم بأنه يجهل تماما هذا المصدر، فهو لايعرف أن ثمت جواهر موجودة غير إدراكاتنا، ويعود الموقف ليتأزم من جديد وتبقى الظواهر بدون سند حقيقى أو واقعى، وكأن هيوم يقف عند تحليل فعل المعرفة وقواها

ويمتنع – انسياقاً مع موقفه التجريبي – عن البحث عن البنية الحقيقية لموضوعات المعرفة فيكتفي برصد ما يمكن أن يترجم عنها من آثار حسية تصلح لأن تمثل أمام الذهن العارف، وعلى هذا فهو لايتخذ موقفاً دجماطيقياً جازماً في رفضه لوجود الجواهر، بل يعلن عن شكه المخفف الذي يفق مع عجزه عن إدراك ماوراء الظواهر من موجودات.

وإذا كان هيوم قد استند إلى فاعلية الآثار الحسية وتأثير حيويتها في الأفكار لكي يبرر اعتقاده في صحة المعرفة واستنادها إلى حقائق موضوعية، فإنه أيضاً يلجأ إلى تأثير هذه الآثار في أفكار الذاكرة لكي يبرر تسليمنا باستمرار الوجود للأشياء الخارجية، ولنضرب لذلك مثلاً: إذا دخلت إلى قاعة محاضرات وشاهدت بها بعض المقاعد التي كنت قد شاهدتها في نفس المكان في الأسبوع الماضي، فإن رؤيتك الحالية لها ستخلع على ذكرياتك الماضية عنها درجة أكبر من الحيوية، فيحدث نوع من المماثلة الذاتية identity بين أفكار الذاكرة والآثار الحسية الحاضرة، يكون من نتيجتها أن تفترض استمرار وجود الأشياء في نفس المكان وأنت غائب عنها في الفترة ما بين المشاهدة الأولى والمشاهدة الثانية، وهكذا يبرر هيوم صحة اعتقادنا باستمرار الوجود للأشياء الخارجية استنادا إلى علاقة مماثلة ذاتية بين أفكار الذاكرة والآثار الحسية، بينما نجد باركلي يقرر أن أشياء العالم الخارجي تستمر في عقل الله حينما ننقطع عن إدراكها.

وبنفس الطريقة نحن نقيم علاقة مماثلة ذاتية بين إدراكات التفكير، ونصل عن طريقها إلى الاعتقاد في استمرار ذواتنا في الوجود على الرغم من أننا لا نجد في العقل سوى إدراكات دائمة التغير.

وبهذا التحليل يعتقد هيوم أنه قد نجح في إثبات أننا لاندرك مباشرة سوى إدراكاتنا ذاتها، وأنه ليس لدينا معرفة عن طبيعة الأشياء الخارجية أو طبيعة ذواتنا واستمرارها في الوجود، كما أنه ليس لدينا أي وسيلة للكشف عن العلل المجهولة التي تصدر عنها آثارنا الحسية.

وعلى هذا فإن تجريبية هيوم الشكية ترفض مادية هوبز وثنائية ديكارت ولوك ولامادية باركلي، ولقد سبق هيوم وضعية القرن التاسع عشر عند كونت ومل واللاأدريين من أمثال سبنسر وهكسلي.

الشك عند هيوم :

يذكر هيوم عن نفسه أنه لاينتهي إلى الشك إلا حينما يُغرق في تأملاته الفلسفية[1]، وبعد أن استحال عليه أن يبرر منطقيا وجود العالم الخارجي واستمراره، أو وجود نفوسنا أو حتى صحة العلوم التجريبية، نراه لكي ينقذ المعرفة من شك مطلق يلجأ إلى الغريزة الطبيعية التي تغرينا على التسليم بصحة ما استحال علينا التدليل على صحته نظرياً، سواء باستخدامنا للعقل أو للتجربة الحسية، ومثل هذا الالتجاء إلى الغريزة له مايبرره سواء في منفعته في السلوك العملي أو في البحث العلمي[2]. وبناء على هذا فهو يعود فيسلم بصحة أبحاث العلوم الطبيعية لثقته في فن التحليل العلمي الذي تستند إليه والذي يتضمن الإضطراد في الطبيعة على الرغم من أن هذه الثقة إنما ترجع إلى سند من الغريزة والعادة.

وكذلك فهو يسلم بأن السلوك الإنساني يسير وفقاً لقوانين منظمة كالقوانين التي نلاحظها في مجال العلوم الطبيعية، وهيوم يعتبر كتابه عن الطبيعة الإنسانية محاولة لتطبيق مناهج العلوم التجريبية في دائرة العلوم الاجتماعية التي تدرس الإنسان وسلوكه، ولهذا فهو لايشك في هذه العلوم، ولكن يقينه بها لايرقى إلى مرتبة يقينه المطلق بالمعرفة الرياضية القائمة على الحدس والبرهان، ولهذا فإن شكية هيوم تعتبر ناقصة من هذه الناحية.

واستناداً إلى قبول هيوم لفكرة الإضطراد في الطبيعة Uniformity of nature وفكرة الحتمية القائمة على أسس تجريبية نراه يدحض القول

---

(١) (م. س) - م١ - جـ١ - ق ٢.

(٢) فحص عن الفهم الإنساني - جـ٥ - ق٥.

بالمعجزات وبالعناية الإلهية التى تشمل فرداً واحداً بالذات، وكذلك بحرية الإرادة المطلقة التى لا حدود لها: فالمعجزات تعتبر خرقاً لقوانين، والتجربة تطلعنا على أنه يجب أن تعتمد على الاضطراد فى حوادث الطبيعة أكثر من اعتمادنا على شهادة الناس التى يرجع إليها خطأ التسليم بالمعجزة، فضلاً عن أن المشاهدين قد لاينقلون بأمانه مايرونه من أفعال يزعم البعض أنها خارقة للقوانين الطبيعية. وأخيرا فإن الله لايهمل احتذاء قوانين الطبيعة من أجل منفعة فرد أو آخر.

أما الفعل الإرادى الإنسانى فهو يحدث وفقا لقوانين سيكلوجية بحيث أننا لايمكن أن نتصرف على غير ما وقع منا بالفعل؛ إذ أن أى تصرف يصدر عنا، إنما يكون معلولاً لميولنا ولانفعالاتنا فلا يحدث تحت أى ضغط أو إلزام خارجى، ولهذا فنحن مسؤلون عن أفعالنا الإرادية، وتترتب هذه المسئولية الأخلاقية على حرية الإرادة.

وتفسير هيوم لحرية الإرادة يؤدى بنا إلى الاعتقاد فى استمرار وجود النفس التى تستخدم التداعى لتبرير اعتقادين بالرابطة الضرورية التى تتضمنها العلية، وكذلك فإن تفسير السيكولوجى لاعتقادنا فى استمرار الوجود للعالم الخارجى يفترض وجود نفس تحتفظ بذكريات الماضى وتقاون بينها وبين الآثار الحسية الحاضرة ثم تطابق بينها، ولابد أن هيوم لم يكن ليستطيع استخدام النفس بدون أن يعتقد بوجود وحدة Unit ونظام organisation واستمرار Continuty الوجود للنفس.

وإذا ما انتقل هيوم إلى الدين نراه فى «محاوراته فى الدين الطبيعى» يؤمن بطبيعة العالم وعلاقاته بالله، ويعالج المشكلات التى يتعين على أى فلسفة فى الدين أن تتعرض لها.وهو يعتقد أن تأكيد وجود الله إنما يرجع إلى القدر الذى كشفنا عنه من نظام الكون، ولكن الأدلة غير كافية لكى تجيز لنا الحصول على نتائج أخرى حول طبيعة الله وصفاته.

وأما المعجزات والخوارق والعناية الإلهية الخاصة فهى كلها مرفوضة كما

بينا وبعد هذا يبقى العالم ونظامه، وهيوم يشبهه بكائن حي تسرى فيه الروح أكثر من كونه آلة صنعها الله.

ويبدو أنه كذلك يرفض الخلود الفردى، ويعتقد أنه من الصعب البرهنة على خلود النفس، ولكنه ربما قبل التسليم بوجود الله وبالخلود إيماناً منه بالوحى أو بالاعتقاد الباطنى، ولن يكون هذا أمراً مشكلاً بالنسبة لفيلسوف يقيم دعائم العلوم التجريبية على أساس الاعتقاد فى فاعلية الغريزة.

والخلاصة أن هيوم اتخذ موقفاً معادياً للتصورات الفلسفية المطلقة، والأفكار المجردة عموماً تلك التى لا تنبثق من الواقع، مما جعل المفكرين يشكون فى إمكان المعرفة عنده؛ ولكن الحقيقة أن هيوم لم يشك إلا فى كل ماهو بعيد عن الواقع والتجربة، وأنه وقف عند هذه الحدود ورفض أن يتخطاها ويقبل التصورات والأفكار الميتافيزيقية المجردة، وأوضح أن العقل عاجز عن إدراك الطبيعة الحقة للأشياء كما هى موجودة فى ذاتها مستقلة عن التجربة.

ومن ثم فهو يشك فى الميتافيزيقا، وإلى حد ما فى الدين، ويقبل صحة العلوم الطبيعية والاجتماعية على أساس أنها علوم تنصب على دراسة «ظواهر» طبيعية أو سلوكية؛ فكأنه يرد المعرفة إلى ظواهر لاتربط بينها سوى علاقات تجريبية فحسب. أما الرياضيات فإن هيوم لايشك فيها مطلقاً.

وإذا كان المؤرخون ينتقدون هيوم لأنه وقف عند حدود التجربة فحسب فإن النقد يجب أن يوجه أيضا إلى كل من ديكارت ومالبرانش وهيجل لأنهم وقفوا عند حدود الفكر ولم يتجاوزوه ليقبلوا معطيات التجربة، ومن ثم فإنه لايمكن اعتبار شك هيوم شكاً مطلقاً بل هو من نوع الشك الجزئى المخفف، على طريقة شك المحدثين من الفلاسفة، وكان هيوم يرى أنه لا توجد صلة بين شئون الحياة العملية والفلسفة، إذ أن الغريزة وحدها هى التى تحكم هذه الحياة بينما تتسم الفلسفة بالشك أو أنها هى والشك صنوان.

الأخلاق والفلسفة الاجتماعية

١ – الأخلاق : لايمكن أن تقوم الأخلاق على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس والبرهان كما هو الحال بالنسبة للرياضيات، ومن ثم فالأخلاق علم تجريبى نسبى يرتبط ارتباطا وثيقا بعلم النفس ويستند إلى الغزيزة ويقوم على أساس المشاركة أو التعاطف بين البشر لتحقيق منفعتهم أى مصلحتهم المشتركة.

ولكى يوضح هيوم الأساس التجريبى الذى تقوم عليه الأخلاق ويتناول الإنفعالات والعواطف بالتحليل، فيرى أن منها ماهو مباشر ومنها ما هو غير مباشر. أما اللذة والألم فهما من آثار التفكير التى تصاحب مباشرة جميع إدراكاتنا وتليها العواطف والانفعالات. وتنشأ الإنفعالات المباشرة من آثار اللذة والألم مباشرة ومن أمثلتها: الميل والنفور، والحزن والفرح، والرجاء والخوف ..إلخ أما الانفعالات غير المباشرة فهى أكثر تعقيداً وتنطوى على صفات أخرى مختلفة وهى مثل: الكبرياء، والتواضع، والحب والكراهية، والشفقة والغيرة ... إلخ أما الفعل الإرادى الإنسانى فهو لايستند إلى إرادة ذات حرية مطلقة لاحدود لها، بل يصدر عن حتمية السلوك الإنسانى التى تستمد مقوماتها من شخصية الفرد دون أى إلزام خارجى، فالعقل إنما يخضع للعواطف والإنفعالات التى تؤلف فى مجموعها الطبيعة الخاصة لكل شخصية فردية، ومن هنا كان كل فرد مسئولاً عن سلوكه الأخلاقى. ولكن كيف يمكن أن تقوم أخلاق اجتماعية؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن أن يتفق الناس على قواعد بعينها للسلوك الأخلاقى إذا كان كل فرد يخضع فى تصرفاته لما تمليه عليه انفعالاته فحسب؟. والواقع أن العقل يحاول تبصيرنا بمواقع الخطأ فى السلوك لكى نتلافاها وهو الذى يساعدنا فى اختيار الهدف الأسمى للسلوك وسائر القيم الأخلاقية الفاضلة. ومع هذا فإننا لن نصل إلى مفاهيم أخلاقية مشتركة، وتظل القيم الأخلاقية فى نطاق الفردية البحتة، بل توشك الأخلاق أن تنحرف إلى مبادئ الشك المطلق.

ولكى ينقذ هيوم الأخلاق الإنسانية من هذه الأزمة نراه يلجأ إلى الغريزة الطبيعية، فيرى أن الأخلاق إنما تصدر عنها، وأنه لما كان الناس جميعاً يتساوون فى حصولهم على هذه الغريزة، وعنها تصدر أحكامهم الأخلاقية وكذلك سلوكهم وسائر تصرفاتهم، فلهذا نراهم يتفقون على سائر المفاهيم الأخلاقية، ويميزون بين الخير والشر من الأفعال: ولكن هذا الاتفاق المشترك بين الناس حول هذه المفاهيم إنما بخضع لعوامل وظروف زمانية وسكانية معينة، ومن هنا يبدو الطابع النسبى للأخلاق الإنسانية؛ ففى دائرة المجتمع الواحد نجد الأفراد يتفقون على مفاهيم بعينها تحقيقاً لخيرهم ولمصالحتهم المشتركة، ويُرجع هيوم هذا الاتفاق المشترك بين الناس على مصالحهم، إلى الغريزة أولا ثم إلى مايسميه «**بالتعاطف**» أو **المشاركة الوجدانية** Sympathy، فقد ترى شخصاً يتألم فتتكون لديك فكرة عن ألمه ثم لاتلبث هذه الفكرة أن تزداد حيوية كلما أمعنت فى ملاحظته حتى تتحول الفكرة لديك إلى أثر فعلى حاضر تشعر معه بنفس الألم الذى يشعر به هذا الشخص المتألم، فيكون هذا الألم محركا لسلوكك أنت.

وأياً ما كانت مشاعرنا وانفعالاتنا، فإن موضوعاتها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى ماتحققه من منفعة لنا Utility. والفضائل كلها لاتعتبر خيرًا إلا إذا حققت منفعة أو مصلحة عامة لنا، وإذا كنا نقول مثلاً إن الغيرية أرفع وأسمى من الأنانية، فلا يعنى هذا أننا نرفع من قيمة الغيرية لطبيعتها أو لصفات تلحق بها فى ذاتها، بل لأنها تحقق مصلحة مشتركة للبشر أى لمنفعتها، وكذلك فإن العدالة ليست لها قيمة فى ذاتها بل لما تحققه من منفعة، وليست العدالة فى حقيقة أمرها سوى ثمرة مصطنعة للتحليل الإنسانى أو وسيلة لاستقرار الأمور فى المجتمع، تحققت بفضلها فوائد جمة بالنسبة للنظام الاجتماعى وللأفراد على السواء، ولهذا فنحن نطالب بها دائماً.

(١) كتاب فى الطبيعة الإنسانية - م٢ - جـ٣ - ق٣.

وخلاصة القول أن هيوم ظل أميناً على الاتجاه التجريبي في تحليله للمعاني الأخلاقية. ولقد مهدت فكرته عن «المشاركة الوجدانية» السبيل أمام آدم سميث، كما استعار كل من شافتسبرى وهتشسون إشارته إلى الحاسة الخلقية Moral sense وأخذ عنه بنتام وأصحاب مذهب المنفعة فى القرن التاسع عشر قوله بالمنفعة في مجال الأخلاق، وإذا كانت هذه المذاهب الأخلاقية الثلاثة قد وجدت طريقها إلى فلسفة هيوم الأخلاقية - على ما بينها من اختلاف أساسى - فإن هذا يكفى لإعطائنا صورة واضحة عن مدى التفكك الواضح فى مذهب هيوم الأخلاقى.

٢- السياسة : أما الحالة السياسية فقد رأى هيوم أنها جاءت نتيجة لتطور تدريجى مشابه لنمو اللغة وتطورها، ومن ثم فقد هاجم فكرة الإتفاق الإجتماعى المدبر، ومع هذا فإنه يرى أن هذه الصورة الخيالية لعقد اجتماعى مزعوم قد تكون لها فائدتها فى تقدير دور الغريزة وحاجات الإنسان، وكيف أنها مصدر جميع النظم السياسية والإجتماعية، ومن حيث أنها هى التى تحفز الناس على الإتفاق فيما بينهم لمصلحتهم المشتركة فينشئون دولة، ويفرضون فيها العدالة ونظام الملكية الخاصة، ويعترفون بالإلزام الخلقى والمعنوى فيوفون بالوعود ويحترمون العقود. وقد ساعد التفكير العقلى على نمو هذه النظم وتطورها خلال مراحل تاريخ الإنسانية.

٣- نظام الملكية الخاصة : يعتقد هيوم أن الإعتراف بنظام الملكية الخاصة وبما يدعمها من عدالة وأمانة، إنما يرجع إلى أن الناس قد جبلوا على الأنانية. بل إن الإلتزام الطبيعى أو الشعورى نحو العدالة قد نشأ نتيجة لاهتمام مشترك بين الناس للمحافظة على ملكياتهم الخاصة، وعلى قواعد السلوك العام فى المجتمع من حيث أن الإلتزام الخلقى أيضاً مستمد من المشاركة فى المصلحة العامة. وينمو الشعور بأهمية العدالة والمشاركة، ويقوم بالتعليم الخاص والعام، أما الإلتزام المعنوى بالولاء للنظام السياسى والإجتماعى فإنه يبقى قائماً على المنفعة أى على تحقيق الخير المشترك للجميع وليس على أساس فكرة الواجب أو التعاقد الإجتماعى.

ويتناول هيوم مفهوم الملكية بالتحليل، فيرفض أولاً ما ذكره لوك من أن الملكية إنما ترجع إلى العمل، ويرى أن حق الملكية قد مر بخطوات متتالية: هى الحيازة occupation ثم الإشتهار بوضع اليد على العين موضوع الملكية Prescription ثم الإقرار من طرف الجميع بحق الحائز فى استغلال هذه الملكية accession، وأخيراً ثبات هذا الحق عن طريق تعاقب الملاك على العين بالوراثة المشروعة succession أى بانتقال الملكية الوراثى الذى يقره المجتمع.

٤- **الدين**: لقد جاء ما كتبه هيوم عن الدين مؤيداً لما كشفت عنه الأبحاث العلمية فى هذا المجال، فالدين عنده ليس مصدراً للتفكير الفلسفى فى المشكلات الدينية.

لقد حاول الناس منذ البداية التعرف على أرواح غير منظورة وبذلوا جهداً كبيراً لاستعطافها لكى يضمنوا تحقيق مطالبهم، وبالتدريج أصبح لبعض هذه الأرواح مكانة كبرى فى نفوسهم، ومن هنا ظهر دين تعدد الآلهة Polytheism وبمضى الزمن أصبحت جميع الآلهة فى مركز ثانوى وانفرد من بينها إله واحد بالقوة والعظمة والحكمة كالإله زيوس Zeus عند قدماء اليونان وكذلك الحال عند العبرانيين، وبهذا ظهرت أديان الوحدة Monotheism.

هذه هى مجمل آراء هيوم الأخلاقية والسياسية والدينية يتضح منها مدى التزامه بقواعد المنهج التجريبى بحيث أصبح استخدامه لهذا المنهج فى مجال العلوم الاجتماعية أساساً لجميع المجهودات التى ظهرت فيما بعد والتى عملت على إحراز تقدم كبير فى هذا الميدان.

* * *

ولا شك أن الفضل يعزى إليه فى أنه أمكنه الوصول بالمنهج التجريبى والسيكلوجى بصدد نظرية المعرفة إلى أبعد نتائجه المنطقية التى أفضت به إلى الوقوع فى أزمة شكية مخففة، إرتاع لها الفيلسوف عمانويل كانت فيما بعد ورفضها، وأقام على أنقاضها نظريته النقدية فى المعرفة مع احتفاظه بما فى تجريبية هيوم من ميزات بارزة وحقة كما سنرى فى الباب القادم.

الباب الثالث

المرحلة المثاليه

«كانت ، هيجل»

تمهيد

تبدأ المرحلة المثالية في تاريخ الفلسفة الحديثة بإصدار كانت لكتابه نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١م. وقد قيل بأن «كانت» أحدث بهذا الكتاب ثورة في ميدان الفلسفة لاتقل أهمية عن الثورة الكوبرنيقية في ميدان علم الفلك، بل إن كلا الموقفين «موقف كانت وكوبرنيق» يشبهان بعضهما البعض في بنواحي كثيرة فكما أن كوبرنيق قد أثبت أن التغيرات التي تطرأ على الكواكب لاتشير إلى أن هذه الكواكب تتحرك ونحن ثابتون على سطح الأرض كما كان يعتقد القدماء، أو بمعنى آخر أن الأرض هي مركز المجموعة الشمسية وأنه يفترض في أن المشاهد لهذه المجموعة وهو واقف على سطح الأرض يفترض أنه ساكن وأنها هي التي تتحرك، ولكن الواقع كما أثبت كوبرنيق أن هذه الحركة التي نشاهد عليها الكواكب والأجرام السماوية، إنما ترجع إلى أننا ونحن نلاحظ هذه الأجرام نشاهدها ونحن على سطح الأرض تلك الأرض التي تتحرك حول نفسها وحول الشمس، وإذن فتغير أوضاع الكواكب والأجرام السماوية بالنسبة لنا لايرجع إلى حركة هذه الأجرام ولكن يرجع بصفة أساسية إلى حركة الأرض التي تحملنا، ونشاهد ونحن على سطحها هذه الأجرام. وربما شبهنا هذا الموقف بموقف راكب القطار الذي يتحرك به القطار مسرعاً ومع ذلك يحس بأن أعمدة التليفون المقامة على جانب طريق القطار تتحرك راجعة إلى الوراء في عكس اتجاه القطار أي أنها تتحرك في نظرنا، والواقع أنها ثابتة كما نعرف والذي يتحرك هو القطار الذي يحمل مشاهد هذه الظاهرة.

كذلك فعل كانت في ميدان المعرفة، فكما أن الحركة التي نلاحظ عليها الكواكب ليست بالفعل إلا نتيجة لتأثير حركة الأرض التي نعيش على سطحها، فكذلك موضوعات العالم الخارجي لاتحمل في ذاتها الصفات التي نشاهدها عليها ولكن الذهن الإنساني والإدراك الإنساني في جملته هو الذي يؤسس حقيقة هذه الموضوعات الخارجية، أو بمعنى آخر ليس موضوع المعرفة مستقلاً عن الذهن العارف، بل هو نتيجة لإدراك هذا الذهن، فلكي ندرك أي موضوع خارجي يجب أن يطابق هذا الموضوع تركيب عقولنا ومعنى هذا أن

الموضوعات التى لايتفق تركيبها مع تركيب الذهن أو أدوات الإدراك الإنسانى، هذه الموضوعات نعتبرها غير موجودة بالنسبة لنا ولو عن طريق النظر والمعرفة، وذلك مثل أشعة الطيف مثلاً، فنحن قد لاندركها إلا عن طريق منشور زجاجى أما إذا لم يكن يتهيأ لنا تصميم مثل هذا المنشور، فإنها ستكون بالنسبة لنا غير ذات موضوع لأن إحساسنا البصرى غير معد لرؤية وإدراك ألوان الطيف وحده بدون مساعدة من خارج، وكذلك الحال فيما يختص بدرجات الحرارة العالية جدا والمنخفضة جدا، فإن إحساسنا ليس معداً لإدراكها ولهذا فإننا نستعمل الآلات للكشف عنها.

ونفس الأمر ينطبق على الموجودات الروحانية السامية فإن عقلنا ليس معداً لإدراكها، ومن ثم فهى ليست موجودة بالنسبة لنا من حيث النظر العقلى على الأقل. وإذن فكل من كوبرنيق وكانت يلحق بالعقل الإنسانى صفات وخصائص كان السابقون عليهما يلحقونها بالعالم الخارجى، وحتى قوانين الرياضيات وقوانين الطبيعة عند «كانت» يجب أن يكون مصدرها العقل، وأن تستند صحتها إلى تركيب الذهن الانسانى.

والخلاصة أن كانت كان يرى أن عقلنا يقيم هذا الوجود الذى نعيش فيه، فالعالم الخارجى على هذه الصورة ليس غريباً عنا. وعلى الرغم من أننا لانعرف العالم الخارجى معرفة حقيقية مطلقة إلا أن هناك مايسمح لنا بأن نشعر بأن إرادتنا حرة، وأن نفوسنا خالدة، وأننا نعرف الله ولو عن غير طريق النظر الميتافيزيقى، ذلك لأن هذه مسلمات لايمكن التدليل عليها نظريا. ولو أننا نأمل – نتيجة لشعورنا بالإلزام الخلقى والتقدير الجمالى – أن يكون وجود الله حقا.

وإذن فقد تخطى كانت النظر العقلى والفلسفة المادية، لكي يقيم الإيمان بالله عن طريق العمل، ولم يكن فى ذلك مثالياً بمعنى الكلمة، بل كان تصورياً بمعنى أنه يقيم الحدوس ويضع الشروط للمعرفة الإنسانية ويجعل من الذهن الإنسانى مشيداً للموضوعات الخارجية بتأثير أو فاعلية هذه الشروط والصيغ الأولية. ولكن المثاليين الألمان، بعد كانت، أوغلوا فى طريق النزعة المثالية بدون تحفظ فظهرت المثالية الألمانية على صورتها الأخيرة المبالغ فيها عند فختة وهيجل وشوبنهاور.

الفصل الأول

عمانويل كانت Emmanuel Kant

(١٧٢٤ -١٨٣١)

حياته وشخصيته :

ولد كانت في مدينة كونجزبرج في بروسيا الشرقية وقضى حياته كلها فى هذه المدينة وكان أبواه رقيقي الحال يدينان بالمذهب التقوى البروتستانتى، فنشأ نشأة دينية متزمتة كان لها تأثيرها الواضح على حياته وفلسفته فيما بعد، وكان كانت Kant فى صغره طالباً نابغة وخصوصاً فى مرحلة الدراسة الجامعية، وبعد أن تخرج أخذ يرتزق من تعليم أطفال الأسر الغنية، ثم اختارته الجامعة مدرساً فأستاذاً بها سنة ١٧٧٠م وظل يدرس طائفة من علوم عصره، فكان يعلم فروع الفلسفة المختلفةوالرياضيات والطبيعة والجغرافيا الطبيعية والأنثروبولوجيا والتربية وموضوعات أخرى، مما عطل ظهور أصالته الفكرية فى وقت مبكر. ويقال إن كانت كان يدرس أعداداً من المحاضرات تفوق بكثير أضعاف ما كان يدرسه غيره من الأساتذة سواء فى عصره أو فى عصرنا هذا. وفى سنة ١٧٨١ وكان كانت قد ناهز السابعة والخمسين من عمره حينما أصدر كتاب «نقد العقل الخالص» وهو أول كتاب هام فى فلسفته النقدية؛ وكان قد أصدر قبل ذلك عدة رسائل تعد كمحاولات أولية فى سبيل تكوين المذهب النهائى. لهذا يتعين علينا أن نعرض بالتفصيل للأدوار المختلفة التى تطور خلالها الفكر الكانتى منذ اللحظة التى تخرج فيها كانت فى الجامعة إلى أن تم له وضع فلسفته النقدية.

تنقسم حياة كانت الفلسفية إلى ثلاثة أدوار :

(١) **الدور الأول** - كان كمعظم فلاسفة الألمان، عقلى المذهب خاضعاً لتأثير فلسفة ليبنتز وولف، إذ كان يرى أنه يستطيع أن يصل إلى حقيقة المعرفة وأن يدرك موضوعاتها عن طريق النظر العقلى وحده وبمعزل عن التجربة الحسية. ومع تأثره بهذا المنهج العقلى السائد فى عصره إلا أن رسائله فى أواخر

هذه الفترة الأولى كانت تنم عن سخطه وضيقه بهذه النزعة العقلية المسيطرة في عصره، وتترجم عن إحساسه العميق بأن المذهب العقلى لايمكن أن يفسر الوجود ولايمكن أن يكون ضالته في البحث عن الحقيقة.

(٢) الدور الثاني – يبدأ هذا الدور حوالى سنة ١٧٦٥ ونرى فيه كانت وقد ضاق ذرعاً بأراء العقليين من الفلاسفة، يتجه إلى فلاسفة الإنجليز الحسيين فيقرأ هيوم وخصوصاً كتاب «الفحص فى الفهم الإنسانى» ويذكر عن نفسه أن كتاب هيوم هذا قد أيقظه من سباته الدجماطيقى ودفعه إلى الإيمان بأن أى معرفة فإنها لابد وأن تبدأ بالتجربة الحسية، وأن حقائق الأشياء الأساسية أو الأشياء فى ذاتها – تلك التى لايمكن إدراكها عن طريق الحس – لايمكن أيضا أن تدرك بالعقل، فالمعرفة مصدرها الإحساس. ويبدو أن كانت قد قرأ ليبنتز قبل ذلك وعرف أنه على الرغم من عدم وجود الأفكار الفطرية التى أشار إليها ديكارت إلا أن العقل مع ذلك يشتمل على قدرات خاصة يحدد بها صور تجاربه.

فى هذه الفترة أيضاً أقتنع كانت بأن النتيجة المنطقية لمذهب هيوم هى أن مبادئ الطبيعة ليست وحدها التى تعدها تعميمات generlisations قائمة على الملاحظة ونؤمن بضرورتها حسب العادة وتداعى المعانى، بل أيضاً مبادئ الرياضيات يمكن أن ينطبق عليها هذا الرأى. ومعنى هذا أن هيوم، ولو أنه لم يقل بأن مبادئ الرياضيات تعميمات قائمة على الملاحظة وأن ضرورتها قائمة على العادة وتداعى المعانى، إلا أن من نتائج مذهبه أن تكون الرياضيات على هذا النحو مثل الطبيعيات. ولكنه مع استخراجه لهذه النتيجة بصدد الرياضيات من فلسفة هيوم، لم يكن ليقبلها إذ أنه كان يرى أن مبادئ إقليدس فى الهندسة وكذلك طبيعيات نيوتن – كما يرى أنهما يقومان على أساس من المعرفة البرهانية ومن ثم فلايكون فى أى منهما مجال للتعميمات القائمة على الملاحظة والتى أشار إليها هيوم.

وإذن فقد برزت مشكلة هامة أمام كانت وهى : كيف يوفق بين اليقين المطلق الذى هو أساس المعرفة – فى رياضيات إقليدس، وكذلك فى طبيعيات

نيوتن والذى آمن به واقتنع به فى هذين المجالين - وبين ما اقتنع به هو أيضاً من قول هيوم بأن كل معرفة فإن مصدرها التجربة الحسية؛ أو بمعنى آخر سيكون على كانت أن يقدم الحل لمشكلة عويصة، طرفيها متعارضتين تماماً، فمن ناحية نجد تمسكاً بالمعرفة البرهانية التى لاتقوم على الحس فى ميدانى الرياضة والطبيعة. ومن ناحية أخرى نجد إيماناً وتصديقاً بأن التجربة الحسية هى أساس كل معرفة. كيف يتم التوفيق بين طرفى هذه المشكلة؟ سنجد الرد على هذا فى عرضنا لمذهب كانت.

وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الأخلاق نجد كانت فى هذا الطور من حياته الفلسفية يدرس مذاهب الأخلاقيين الإنجليز وبخاصة شافتسبرى وهاتشيسون وهيوم ويتأثر بالمذهب الحسى فى الأخلاق، ولكنه لايلبث أن يكتشف بأن هذا المذهب الأخلاقى لايتضمن أى مبادئ موضوعية كالرياضيات، غير أنه لا يستطيع إقامة الأخلاق على أساس فردى ومبادئ لايمكن الإستناد إليها فى هذا العلم أى الأخلاق - كالحاسة الخلقية والمشاركة الوجدانية عند الإنجليز - أن مبادئ الأخلاق يجب أن يكون أساسها العقل؛ فهو إذن قد ظل عقليا حتى فى ميدان الاخلاق.

وفى خلال هذه الفترة قرأ كانت روسو وتأثر بآرائه وخصوصاً باتجاه روسو إلى جمهور الشعب وعطفه على عامته واحترامه لحق الإنسان فى أن يعامل كغاية فى ذاته، أى أن يُعامل على أساس احترام الذات، وأن سائر النظم ما وضعت إلا لصالحه ولرفاهيته، فهو غاية أى نظام، أو أن غاية أى نظام هى إسعاد الفرد لاتوسيع سلطة الحاكم وملء جيوبه بالذهب وتمجيد سلطته؛ وكذلك أعجب كانت باتجاه روسو إلى تفضيل النظام الجمهورى الديموقراطى على نظام الحكم الملكى.

(٣) **الدور الثالث** ـ يبدأ الدور الثالث، وهو الدور النقدى بعد سنة ١٧٧٠م أى بعد تاريخ تعيينه أستاذًا بالجامعة وحوالى سنة ١٧٨١م وكان موقف كانت الفلسفى النهائى قد تبلور فى ذهنه؛ هذا الموقف الذى جمع فيه بين

المذهب العقلي والمذهب الحسي وأسماه بالفلسفة النقدية. ونجد أن كتاب «نقد العقل الخالص» سنة ١٧٨١م يبين بوضوح نوع المعرفة التي يمكن أن نجدها في ميدان الرياضيات وفي الطبيعة وفي الميتافيزيقا، وكذلك كتاب «نقد العقل العملي» سنة ١٧٨٨م يبين ما الذي يجب عمله في ميدان الأخلاق، وما الذي نأمله من وراء الدين كموضوع للإيمان الاعتقادي أما «نقد الحكم» سنة ١٧٩٧م فإنه يتضمن آراء كانت في علم الجمال وعلم الحياة وغير ذلك من الموضوعات.

هذه هي الكتب الثلاث الرئيسية التي تتضمن فلسفة كانت النقديه وهي نقد العقل النظري، ونقد العقل العملي، ونقد الحكم، غير أن كتابه المعنون «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تعتبر علماً» ١٧٨٣ هذا الكتاب يلقي ضوءاً على الأفكار الأساسية في كتاب نقد العقل الخالص؛ بينما نجد أن كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»[1] الذي صدر سنة ١٧٨٥ يمكن أن يُعد مقدمة للفلسفة الخلقية، وبذلك يكون مكملاً لكتاب نقد العقل العملي. أما رسالته التي عنوانها «رسالة في السلام الدائم»[2] ١٧٩٥ فإنها المؤلف الوحيد من بين كتب كانت الذي يستطيع قارئ كانت أن يتفهمه بسهوله.

هذه إذن هي الأدوار الثلاث التي تم خلالها تطور الفكر الكانتي، ويتبين لنا منها ومن حياته الأولى إيمانه الديني العميق وتمسكه بمعتقداته الدينية، ولو أنه لم يكن يواظب على الذهاب إلى الكنيسة في أواخر أيامه لاعتلال صحته؛ ومع هذا فقد ظلّ يفكر في الموضوعات الدينية، كخلود النفس والله والحرية. وقد كانت تربيته الأولى المتزمتة سبباً لما نجده لديه من شدة الشعور بالواجب وبالإلزام الخلقي، وإعجابه بدقة الفكر الرياضي والطبيعي. ولهذا فقد ارتأى أن المعرفة العلمية يجب أن تقوم على مبادئ كلية ضرورية كما هو

---

(١) وقد صدرت مؤخرا ترجمة دقيقة لهذا الكتاب مع تعليقات دلبوس عليها ومقدمة وشروح قيمة للدكتور محمد فتحي الشنيطي عام ١٩٦٧.

(٢) ترجم هذه الرسالة مع مقدمة وتعليقات نقدية طيبة الدكتور عثمان أمين.

الحال فى العلمين الرياضى والطبيعى، وهذا هو السبب فى أن كانت لم يكن يقدر العلم القائم على الإستقراء حق قدره، وكان يشعر بضرورة إقامة مذهب عقلى جديد على أسس وطيدة بعد أن انهار المذهب العقلى التقليدى نتيجة لهجوم لوك وهيوم عليه.

فلسفة كانت النقدية

نبدأ إذن بتحليل فلسفة كانت النقدية كما عرضها فى كتبه الثلاثة الرئيسية. فلقد اتجه كانت مثل لوك وهيوم إلى الفحص عن مصادر المعرفة الإنسانية وحاول أن يكتشف ردود العقل الإنسانى وقدراته؛ ولكنه يختلف عن كل من لوك وهيوم فى أنهما اتجها وجهه سيكلوجية، وذلك لتحليل عمليات الحس والفكر ورد الأفكار المركبة إلى الأفكار البسيطة التى أعتقدوا أنها الأصل والمصدر لها. هكذا فعل كل من لوك وهيوم، أما كانت فإنه قد بدأ بالمعرفة اليقينية المطلقة تلك المعرفة التى يحصل العقل على نسق منها فى الرياضيات وفى الطبيعية، وهى معرفة لايمكن أن تخضع للتفسير السيكلوجى. وإذن فقد أراد أن يضع نظرية جديدة للعقل الإنسانى تكون كافية لسد مطالبه وإنجازاته. ولكى نفهم نظريته الجديدة هذه، يجب أن نعرض بالتفصيل لقوى العقل. فالعقل عنده يتضمن ثلاث قوى أولية وظيفتها على الترتيب: الإدراك وفعل الإرادة والشعور. أما الوظيفة الأولى للعقل وهى الإدراك فإن موضوعها هو كتاب «نقد العقل النظرى». أما الإرادة وفعلها فهى موضوع كتاب «نقد العقل العملى». يبقى الشعور، وكانت يفرد له كتاب نقد الحكم. وإذن فكل كتاب من كتبه النقدية الثلاث مرتب إلى وظيفة فى العقل وهذه الوظائف أو القوى هى : العقل والإرادة والشعور. وسنتناول بالتفصيل وحدات هذه القوى ووظائفها خلال كتب كانت النقدية الثلاث :

أولا – نقد العقل الخالص (النظرى)

(١) **نقد المعرفة** : يدور كتاب نقد العقل الخالص حول موضوع الإدراك ومشكلة المعرفة على وجه العموم، فيفحص فى العلاقة بين المعرفة والوجود.

وهذه العلاقة نجدها فى تاريخ الفلسفة كمشكلة متأزمة. فلقد تصدى لها السوفسطائيون الذين نقدوا المعرفة وشكوا في موضوعاتها. وظلت العلاقة بين المعرفة والوجود كمشكلة تاريخية منذ عهد السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو إلى عصر كانت، حيث نجد هذا الفيلسوف يتخذ من هذه المشكلة موقفاً جديداً يعد تحولاً خطيراً فى طريقة معالجته؛ فكانت يستبعد أولا فكرة الشك فى المعرفة بجملتها كما فعل ديكارت إذ أنه — أى «كانت» — يشير إلى أن العلم الرياضى والعلم الطبيعى من بين جميع معارفنا هما العلمان اللذان يلقيان قبولاً وتصديقًا عامًا من سائر العقول بينما نجد أن الميتافيزيقا. ولو أنها موضوع ميل طبيعى فى عقولنا. إلا أنها موضع خلافات دائمة وإشكالات متعارضة بحيث أصبحت بعيدة عن أن تكون موضع اتفاق أو يقين عند سائر العقول.

وإذن فكانت يضع أمامنا نموذجاً لمعرفة يقينية يقبلها العقل دون تردد وهى المعرفة الرياضية والطبيعية، ويضع من ناحية أخرى نموذجاً آخر لمعرفة غير يقينية لاتقبلها معظم العقول بل تختلف فى شكلها وهى المعرفة الميتافيزيقية.

يتساءل كانت إذن عن السبب الذى من أجله توطدت دعائم العلمين الطبيعى والرياضى، بينما تعذر فى نفس الوقت الحصول على معرفة ميتافيزيقية تتفق عليها سائر العقول وتكون معرفة يقينية؟. لنتناول إذن كلاً من العلمين الرياضى والطبيعى ولنبحث فيهما عن الأسس التى قاما عليها. نحن نعرف أن أى معرفة حقة إنما تقوم على الحكم، ذلك الذى يحتمل الصدق والكذب، وإذن فلنبحث عن أنواع الأحكام لكى تصل إلى تحديد نوع الحكم الذى يقوم عليه العلم اليقينى أى الرياضى والطبيعى، ما دمنا نعترف مقدماً بأن هذين العلمين هما معيار اليقين. وبعد أن نتعرف على هذا الحكم نرى هل نستطيع أن نقيم معارفنا الميتافيزيقية على أساسه أم أن الأمر غير ذلك.

(٢) **الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية**— يخرج كانت من إستعراضه لأنواع الأحكام إلى أن هناك نوعان منها : أحكام تحليلية وأخرى تركيبية.

أما الأحكام التحليلية فهى التى محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها كقولنا: الجسم ممتد أو الإنسان مفكر؛ فهذه أحكام تحليلية أولية أو قبلية Apriori؛ وهذه الأحكام الأولية غير مستمدة من التجربة، وهى أحكام لاتوسع علمنا بالظواهر أى بالعالم الخارجى، وإذن فهى ليست تلك الأحكام التى يقوم عليها أى من العلمين الرياضى أو الطبيعى.

أما الأحكام التركيبية فهى التى يضيف محمولها شيئاً جديداً إلى موضوعها وهى توسع معرفتنا بالموضوع بما تضيفه إليه من جديد، وهذه الأحكام التركيبية بدورها تنقسم إلى قسمين :

أ) أحكام تركيبية ذاتية أو أحكام الإحساس وهى تعبر عن حالة شعورنا كقولنا : إن السكر حلو وإن الثلج بارد.

ب) ثم أحكام تركيبية موضوعية أو أحكام التجربة : وهى تعبر عن علاقة كلية ضرورية بين الموضوع والمحمول، وطرفاها مستقلان عن الشخص أى الفرد الذى لايحس بها أى أنها أحكام موضوعية غير شخصية. وهذا النوع هو الذى تتألف منه قضايا العلوم، أو هو الذى يُشكل الأساس اليقينى لكل من المعرفة الرياضية والطبيعية.

يخرج كانت إذن من تفصيله هذا إلى القول بأن العلم الرياضى وكذلك العلم الطبيعى كل منهما يقوم على الأحكام التركيبية الموضوعية الأولية؛ ففى الهندسة مثلاً نحن نقول إن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، فنجد أن المحمول ليس متضمناً فى الموضوع ولكنهما متخارجان، إذ أن الموضوع وهو «الإستقامة» يرجع إلى الكيفية، بينما يرجع المحمول إلى الكمية والإضافة، ومع ذلك فالنسبة بينهما ضرورية كلية، أى أن هذا الحكم الرياضى تركيبى أولى وتأتيه الخاصية التركيبية من تصور حدوده فى الخيال. أما فى العلم الطبيعى فإننا حينما نحكم بأن كمية المادة تظل ثابتة على الرغم مما يطرأ عليها من التغيرات العديدة، فإن حكمنا هذا يتضمن خاصية تركيبية ترجع أولاً إلى ان أن حدوده مثل حدود أى حكم طبيعى آخر، يجب أن تكون مدركة بالحس، إذ أن مفهوم المادة فى هذا المثال لايتضمن أبداً معنى عدم تغير

الكمية) أو كمية المادة أى ثباتها، فلابد من أن يكون هذا المعنى صادراً عن تجربة حسية. **أما الصفة الأولية** في هذه الأحكام الرياضية والطبيعية على السواء، فإنها ترجع إلى أن الفكر حاصل على صيغ أو معان رابطة يطبقها على الحدوس الحسية.

٣- الحساسية الصورية[1] The Transcedental aestheitc - تبين لنا نوع الحكم الذى يقوم عليه العلمين الطبيعي والرياضي) وهو الحكم التركيبي الموضوعي، واتضح لنا أن حدود أى حكم من هذا النوع إنما تكون مدركة بالحس أو بالخيال؛ فالمعرفة إذن عند كانت تبدأ بالإدراك الحسي، ولكنه مع هذا لايقبل موقف الحسيين الذين يفترضون مقدماً وجود موضوعات حسية كاملة في العالم الخارجي. وكانت كذلك لايقبل موقف العقليين الذين ينكرون وجود أى شئ غير العقل وأفكاره، فالإدراك الحسي عنده له طابع نقدى جديد يأخذ بقدر من أصحاب المدرسة الحسية وبقدر من التصوريين أو العقليين. ولكي يوضح موقفه - هذا الذى ينطوى على التسليم بموضوعية المعرفة مع أنه يجعل الذهن الإنساني مشاركاً في تشييد موضوعاتها أو يجعله قانون تنظيمها - نراه يُرجع عملية الإدراك إلى ثلاث قوى نوعية هي:

أ) الحساسية الصورية ب) التحليل الصورى أو الفهم الصورى جـ) النطق الصورى

وللنطق هنا مدلول خاص فهو الذى يحاول العقل عن طريقة تكوين صور جوهرية أو أشياء في ذاتها مثل: الله والنفس والعالم بينما لانجد مقابلاً لهذه

---

(١) لقد رجعنا في ترجمتنا للمصطلحات الفلسفية الكانتية إلى المعجم الفلسفي الذى وضعه الأستاذين يوسف كرم وشلاله.

وقد استخدمنا كلمة «صورى» و «صورية» في مقابل لفظ Trancendental، وكلمة «سامى أول متعال» أو مفارق للواقع في مقابل لفظ Trancendant

- والحقيقة أن ثمة تفرقة أساسية بين هذين اللفظين في فلسفة كانت، فكلمة «صورية» تلحق بالصيغ التى نطبقها على الإحساس أما كلمة سام أو متعال فإننا نطبقها على الموضوعات التى تجاوز نطاق التجربة، وهى موضوعات متعالية أوميتافيزيقية بعيدة عن التجربة (راجع أيضا: لالاند: معجم الألفاظ الفلسفية . Paris, Vrin).

الأشياء أو لهذه الجواهر فى عالم الحس. وكذلك فإن الحس الصورى يختلف أيضاً عن الفهم الصورى؛ فنحن إذا نظرنا إلى مائدة خشبية لرأينا أنها تشغل مكاناً خلال زمن معين، وهذا يرجع إلى الحساسية، ولكن إذا أردنا أن نفهم ما أدركناه عن طريق الحساسية، فإننا فى هذه الحالة نفكر فى كيفية صنع المائدة من نوع معين من الجوهر المادى وهو خشب الأرز مثلاً، وكذلك نحن نفكر فى الصانع الذى أتم صنعها ثم فى علة صنعها ...إلخ. ولنضرب لذلك مثلاً آخر لنوضح به الفرق بين الحساسية والفهم: فإذا رأى مهندس وبدائى قطاراً يسير على قضبان فإنهما يدركان بالإحساس شيئاً واحداً وهو أن ثمة شيئاً معدنياً يتحرك فى المكان فى زمن ما ، وهذا هو دور الحساسية، أما من حيث الفهم فإن المهندس يدرك أن هذا قطاراً يتحرك بالبخار وعلى قضيب معدنى، أما البدائى فربما فسره على أنه شيطان أو مارد جبار أو عمل سحرى، ولكن كلا منهما أيضاً يدرك فى نفس الوقت أن القطار مركب من نوع من الجوهر المادى ويسير وفقاً لمبدأ العلية.

وفى الجزء الأول من نقد العقل الخالص المسمى بالحساسية الصورية يعرض كانت الحساسية وصورها ويسمى الحساسية بالحدس Intuition ويبين خاصيتها الأولية أوالصورية فيتساءل قائلاً: «وبأى أسلوب وبأى طريقة يمكن لأى معرفة أن تنقل إلينا الموضوعات الخارجية؟ **إن هذا الأسلوب وهذه الوسيلة هى الحدس**، ولكن هذا الحدس لايمكن أن يحصل إلا بشرط أن يمثل الموضوع أمامنا، وهذا لايمكن أن يحصل إلا بشرط أن يؤثر الموضوع على عقولنا بطريقة معينة، يقول كانت **«وأسمى حساسية تلك القدرة على استقبال الصور الناتجة عن تأثير الموضوع فينا. وإذن فالأشياء تصل إلينا عن طريق الحساسية، وهذه الحساسية تقدم لنا حدوساً**. ولكن الفهم هو الذى يفكر فى هذه الموضوعات ثم أنه منه تتولد تصورات، فيجب والحالة هذه أنه نسلم بأن أى فكر سواء قد وصل إلينا بطريق مباشر أو غير مباشر، فإنه يتعين أن نرده أخيرا إلى هذه الحدوس أى إلى الحساسية، لأنه لايمكن أن ندرك أى موضوع عن غير هذا الطريق ... وأسمى **«خالصاً»** جميع التصورات التى

لانقابلها فيها أى شيء من الإحساس أى التصورات التى لايخالطها أى عنصر حسي، وبالتالى فإن الصورة الخالصة للحدوس الحسية على وجه العموم توجد أولياً فى الذهن الإنسانى،وبواسطتها يمكن أن تنظم الظواهر عن طريق الحدوس».

يتناول كانت الإدراك الحسى فيرى أنه مركب من إحساسات تنظمها الحساسية الصورية بواسطة صورتين حسيتين هما صورتا **الزمان والمكان** Space and Time، ويرى كانت مثل هيوم أن الإحساسات تصل إل العقل عن علل غير معروفة يسميها كانت «الأشياء فى ذاتها»، ونحن عاجزون عن أن نعرف ما إذا كانت هذه الإحساسات تشبه أو لاتشبه أى شيء فى العالم الخارجى؛ وتصل هذه الإحساسات إلى الحساسية الصورية مختلطة مضطربة بدون أى نظام، فتنظمها الحساسية عن طريق صورتى الزمان والمكان، وهاتان ليستا من الصور التجريبية الحسية كالألوان والأصوات التى نحصل عليها بمقارنة الإحساسات بعضها بالبعض الآخر، بل هما صورتان أوليتان تطبقهما الحساسية على الإحساسات الغير المنتظمة فتشيع فيها النظام، وكذلك فهما صيغتان أو حالتان فى العقل الإنسانى وليست معان كلية أو أفكار فطرية كما ظن ديكارت، وهما أيضاً ليستا خاصيتين لأشياء فى ذاتها مستقلة عن الحساسية.

فالمكان هو صورة جميع الأشياء المحسوسة التى تبدو لنا فى العالم الخارجى وهو أيضاً صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الظاهرة التى تشمل حواسنا الخمس.

ويعرض كانت عرضاً ميتافيزيقياً لتصور كل من المكان والزمان فيقول: «وبواسطة الحواس الظاهرة أو بواسطة الحس الظاهر وهو من خصائص إدراكنا أو عقلنا نحن تتصور الأشياء على أنها خارجة عنا لأنها موجودة معاً فى المكان وفى هذا المكان تتحدد أو يمكن تحديد أشكال هذه الأشياء وأحجامها وعلاقاتها المتبادلة. وأما الحس الباطن فبواسطته يمكن للنفس أن تحدس نفسها أو أن تحدس حالتها الباطنية، ولكنها بهذا الأسلوب لن تحدس نفسها

كموضوع. وأما هذه الصورة المحددة التى تحدس فيها للنفس حالتها الباطنية فإنها تتم بحسب علاقات الزمان. ولايمكن أن يتم حدس الزمان خارج نفوسنا، كما أنه لايمكن أن يأتى حدس المكان من داخل فى نفوسنا، وإذن فما هو المكان وماهو الزمان؟؟ وما حقيقة الزمان وماحقيقة المكان؟؟ هل هما موجودان حقيقيان؟ أم أنهما مجرد تحديدين ينصبان على العلاقات بين الأشياء؟ ثم هل هما علاقتان تبقيان قائمتين بين الأشياء بقطع النظر عن حدسنا لهما؟ أو هل هما يرجعان إلى صورة الحدس، وبالتالى إلى التركيب الذاتى لنفوسنا؟؟ ولكى نفهم حقيقتهما يجب علينا أن نبدأ بالفحص أولا عن المكان[1].

العرض الصورى لصيغة المكان :

أولا : «إن المكان ليس تصوراً حسياً مأخوذاً من التجارب الخارجية، والواقع أنه لكى ألحق الإحساسات بالأشياء الخارجية – تلك الأشياء الواقعة فى مكان آخر غير المكان الذى أشغله – ولكى أستطيع أن أتصور الأشياء خارجة عن ذاتى ومتجاورة الواحد إلى جوار الآخر، بحيث يكون كل منها موجوداً فى مكان يختلف عن مكان الآخر، يتعين أن يكون تصور المكان تصورًا أساسياً، وبالتالى فإن تصور المكان لايمكن أن يكون مشتقاً من تجاربنا حول علاقات الظواهر الخارجية، بل إن التجارب الخارجية نفسها لايمكن لها أن تقوم بدون هذا التصور، فالمكان يتعلق بوجود الأشياء فى الخارج أو بما تلمسه الحواس، أما الزمان فهو يتعلق بالنفس، وإذن فما هو المكان؟؟ إنه ليس مشتقاً من تجاربى عن الأشياء الخارجية» .

ويشير كانت إلى طريقة أخرى للتدليل على حقيقة المكان فيقول: «عندما أنصب بفكرى على العلاقات بين الظواهر الخارجية. فإننى أجد أن هذه

(١) وسنورد هنا صورة كاملة للعرض الميتافيزيقى لصيغة المكان كما أوردها كانت فى «نقد العقل الخالص»

العلاقات تحدد شخصية كل موضوع،أى تجعلنى أحدده مكانياً. وإذن فبواسطة تجارب إدراك علاقات بين ظواهر خارجية أصل إلى تعيين المكان».

إن تصور أى مكان هو الشرط الأساسى للقيام بأى تجربة حسية فى الخارج فكيف نحصل على فكرة المكانية وكيف نستخدمها؟ أو بمعنى آخر كيف نفهم وضع المكان فى الخارج؟. فإذا عرفنا أن الزمان تصور أستطيع به أن أحدد شعورى النفسى الباطنى فكيف يتسنى لى أن أعرف الأشياء الخارجية ومكانها؟

وليس هناك شك فى أن تصور المكان ضرورى لتدعيم علاقاتنا بالأشياء الخارجية، وكذلك لكى يمكننا من أن نميز بين ذواتنا والعالم الخارجى.

ثانيا : ١- إن المكان تصور أولى ضرورى يصلح أن يكون أساساً لجميع الحدوس الحسية. ولايمكن لنا بأى حال من الأحوال أن نتصور بأنه ليس ثمة مكان. وعلى الرغم من أنه يمكن لنا أن نتصور أو أن نفكر فى أنه لاتوجد موضوعات فى هذا المكان، إلاأننا لايمكن أن نقول بأنه ليس هناك مكان سواء فى الموضوعات أو فى غيرها، بل يجب القول بأن هناك ما هو غيرى، وهذا شرط أساسى للتسليم بوجود أشياء أخرى غير محددة، فهناك أشياء أو جمادات أو شىء آخر غيرى موجود.

والمكان هو شرط إمكان تحقق الظواهر وليس تحديداً أو تعيناً لها تعتمد عليه فى تحققها، والمكان أيضاً تصور أولى وهو الأساس الضرورى لتحقق الظواهر الخارجية. ولقد تدرج كانت من إدراكه لحقيقة «الغير» إلى إثبات صفة المكانية، ذلك أنه قال: لكى أدرك ما هو غيرى لابد من أن أدرك أن هناك شيئاً أتعامل معه ولا أستطيع أن أدركه إلا إذا سلمنا بأن هناك مكاناً.

٢- وبقطع النظر عمَّا إذا كان ثمت موضوع أم لا، فإنى لابد من أن أسلم بأن هناك مكان كشرط أساسى وضرورى لإدراك الموضوعات الخارجية، أى أنه يجب أن ينصب تفكيرى على صفة «المكانية» وليس على الأشياء الخارجية فى ذاتها، فقد يصح أن ثمت مكانية بدون موجودات خارجية والعكس غير صحيح.

٣- على أساس هذه الضرورة الأولية لتصور المكان يتأكد يقيننا بالمبادئ الهندسية وبتركيباتها الأولية. وأما إذا كان تصور المكان تصورا مكتسباً بعدياً a posteriori فإن المبادئ الأولى للتعيينات الرياضية لن تكون غير إدراكات حسية فحسب. وستحمل هذه الإدراكات الحسية كل ما يتعلق بالإدراك الحسى من ضروب الإحتمال، ذلك أن كل مايصل إليها من التجربة لابد أن يمرُ حتماً بطريقة الإستقراء مع ما يتضمنه من احتمال ونسبية. يجب إذن التسليم بعد هذه الملاحظات بأن المكان شرط ضرورى لأى تجربة حسية. وأنه لايوجد أى مكان تزيد أبعاده عن ثلاث.

٤- ليس المكان تصوراً نظرياً أو تصوراً كلياً للعلاقات بين الأشياء بصفة عامة، ولكنه حدس خالص، والواقع أنه لايمكن أن نتصور أولاً سوى مكان وحيد، وعندما نتكلم عن عدة أمكنة فإننا لانفهم من ذلك غير أن هذه أجزاء لنفس المكان الواحد. ولايمكن لهذه الأجزء أيضاً أن تكون سابقة على هذا المكان الوحيد الذى يضمها جميعاً، أى بمعنى أن هذه الأجزاء لايمكن أن تكون كالعناصر التى إذا اجتمعت تركب منها الموضوع. ولايمكن أيضاً أن نفكر فى هذه الأجزاء فى نطاق المكان كواحد. إن المكان واحد بصفة أساسية وجوهرية، وأما التباين والاختلاف الموجود فيه وكذلك التصور العكسى للمكان،فإنما يرجع فى نهاية تحليلنا له إلى تحديدات خاصة بهذه الأجزاء.

وينتج من ذلك أنه فيما يتعلق بالمكان يجب التسلم بأنه ثمة حدساً أولياً هو أساس جميع التصورات التى نصيغها عنه (أى عن المكان) وعلى هذا فإن جميع مبادئ الهندسة إنما ترجع إلى حدوس أولية يقينية، فمثلاً القول بأن مجموع ضلعى المثلث أطول من الضلع الثالث - هذا القول لايمكن أن يكون مشتقاً من تصورنا للخط على حده،وللمثلث على حده، لكنه مشتق من الحدس الأولى للمثلث ولخصائصه، ذلك الحدس الذى يقوم على يقين مطلق.

٥- نحن نتصور المكان على أنه، لامتناهى،ولايمكن لأى تصور عقلى أن يقيم بطريقة قاطعة أى تعيينات داخلة فيما هو لامتناهى، لأن أى لامتناهى

يكون دائماً بدون حدود؛ وإذن يجب التسليم بأن الفكرة الأصلية عن المكان قائمة على حدس أولى ومن ثم فهي ليست تصوراً.

نتائج العرض الصورى لفكرة المكان

أ- إن المكان لايمثل أى خاصية من خواص الأشياء فى ذاتها سواء نظرنا إليها فى ذاتها أو نظرنا إليها فى علاقاتها فيما بينها، وبمعنى آخر لايمثل المكان أى تحديد للأشياء يكون حالاً فى الموضوعات نفسها ويبقى قائماً بعد أى تجريد لجميع الشروط الذاتية للحدس.

ب- إن المكان ليس شيئاً غير صورة جميع الظواهر المدركة بالإحساسات الظاهرة، أو بعبارة أخرى المكان صورة جميع ظواهر الحس الظاهر الخارجى، بمعنى أنه الشرط الذاتى الوحيد للحساسية ذلك الشرط الذى يمكن لنا بمقتضاه أن نحصل على حدس خارجى. فلا يمكن لنا إذن أن نتحدث عن المكان أو عن موجودات ممتدة فى المكان ... إلخ، إلا من وجهة نظر الإنسان، ذلك لأننا إذا أغفلنا الشرط الذاتى الذى بدونه لن نستطيع أن نستقبل سوى حدوس خارجية متأثرة بالموضوعات، فإن التصور المكانى يصبح لامعنى له، فإن الأشياء لاتشتمل على هذا المحرك (أى المكان) إلا حينما ما تقع تحت حواسنا فلا تقبله إلا بهذا القدر فقط؛ أى بقدر ما تصبح موضوعات للحساسية.

جـ- إن التصور الصورى أى تصورنا للظواهر فى المكان بطريقة صورية يثير فى رءوسنا تلك الملاحظة النقدية، وهو أنه لاشئ على العموم مما ندركه فى المكان يمكن أن يكون شيئاً فى ذاته، وأن المكان ليس صورة للأشياء فى ذاتها وأن الأشياء لايمكن معرفتها فى ذاتها، وأن ما نسميه موضوعات خارجية يتألف من تأثرات بسيطة ناتجة عن الحساسية وصورتها المكان.

أما **الزمان** فهو صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الباطنية بصفة مباشرة من حيث أنه صورة الحس الباطنى الذى نقابله فى حالاتنا الباطنية، وهو أيضاً يرجع إلى قوة الحساسية الظاهرة من حيث أن كل ما ندركه من الموضوعات الخارجية، إنما يكون حدثاً نفسياً له موضوعه من الزمان.

ويعرض كانت عرضاً ميتافيزيقًا للزمان فيبحث عما إذا كان للزمان وجود في الذهن.

العرض الصورى لفكرة الزمان

أولاً : إن الزمان ليس تصوراً تجريبياً مشتقاً من أى تجربة. والواقع أن التقارن والتعاقب لايقعان تحت الإدراك الحسى إلا إذا كان لدينا تصور للزمان يكون كأساس أولى لهذه الإدراكات.

ثانياً : إن الزمان تصور ضرورى يصلح كأساس لجميع الحدوس وإنه من المعطيات الأولية التى بدونها تستحيل معرفة حقيقة الظواهر.

ثالثاً : وعلى أساس هذه الضرورة الأولية يقوم إمكان المبادئ الكيفية المتعلقة بالزمان وعلاقاته وارتباطاته، فإن الزمان مثلاً ليس له أبعاد كثيرة، فهو ذو بعد واحد فقط؛ والأزمنة المختلفة ليست متقارنة بل تكون متعاقبة، بينما الأمكنة المختلفة ليست متعاقبة بل تكون متقاربة.

رابعاً: ليس الزمان تصوراً نظرياً أو عاماً، فهو صورة خالصة للحدس الحسى.

خامساً : إن عدم تحديد الزمان لايعنى شيئاً على الإطلاق، إلا إذا كانت كل مدة أو مقدار زمانى يحدده الزمان، لايمكن أن يحدث إلا وهو محدد بزمان آخر وحيد يكون كأساس له، أى أنه لابد لأى فترة من الزمان أن تحدها زمانية أوسع وأشمل منها تكون كأساس لها، وهذا الزمان الوحيد يكون زماناً لامحدوداً، ويكون موضوعاً لحدس أولى، أما هو فى ذاته فيكون صيغة أولية لامحدودة.

نتائج العرض الصورى لفكرة الزمان :

أ- الزمان ليس شيئًا موجوداً فى ذاته أو حالاً فى الأشياء كتعيين موضوعى لها، بحيث يمكن أن يظل قائمًا إذا جردنا الأشياء من جميع الشروط الذاتية للحدس.

ب- الزمان هو صورة الحس الباطن بمعنى أنه صورة حدسنا لأنفسنا

ولحالاتنا الداخلية. والواقع أن الزمان لايمكن أن يكون تعييناً للظواهر الخارجية فهو لا يتعلق لا بالشكل ولا بالموضع ولا بأى صفة خارجية للأشياء، بل هو يعيّن علاقة التأثرات الخارجية بحالاتنا الداخلية.

جـ- الزمان هو الشرط الصورى الأولى لجميع الظواهر، فالمكان كصورة خالصة لكل حدس خارجى، لايصلح إلا كشرط أولى للظواهر الخارجية فحسب. أما الزمان فإنه يعين علاقة الظواهر الخارجية بحالتنا الداخلية.

إن هذه الإعتبارات التى سقناها تؤسس فى مجموعها الحقيقة التجريبية للزمان أى قيمته الموضوعية بالإضافة إلى جميع الأشياء التى تكون موضوعاً لمعرفتنا. وتتعلق بحالتنا الداخلية. ويجب أن نقرر بهذا الصدد أن الخاصية الصورية للزمان إنما تعنى أنه إذا جردنا الحدس الحسى من شرطه الذاتى، فإنه لايبقى شئ فى هذا الحدس، والشرط الذاتى المتعلق بحالتنا الداخلية هو الذى نعبر عنه بالزمان.

ويتساءل كانت بعد ذلك عن حقيقة صيغتى الزمان والمكان، فهل لهما وجود فى الذهن؟ وهل هما أوليتان؟ وأخيراً هل هما موضوعيتان وصالحتان لاكتساب المعرفة؟ ويورد كانت أدلة أربعة لإثبات ذلك، ويستند فيما يختص بالمكان إلى ما لاحظه من أنه فى الهندسة - التى يعتبرها علماً يقينياً مطلقاً - نجد أن المكان ليس تعميماً حسياً أى صادراً عن مجموعة من التجارب الحسية، بل هو صورة عقلية سابقة على التجربة، وإلا لم يكن أولياً؛ فمهما جمعنا من التجارب الحسية فإن مبادئ الهندسة ستبقى دائما ذات يقين مطلق، ولن يتغير مفهوم المكان فيها بأى حال من الأحوال، وذلك أيضاً هو سبب إمكان تأليف أحكام تركيبية فى الهندسة. فالمكان إذن بالنسبة لنا مقدار Magnitude غير متناه، ممتد فى ثلاثة أبعاد؛ فهو ليس تصوراً أو تعميماً يصدر عن مقارنتنا لأجزاء المكان بعضها بالبعض الآخر، بل هو على العكس من ذلك حيز غير متناه وصيغة سابقة على التجربة الحسية.

وكذلك الحال فيما يتعلق بالزمان، فهو صورة أولية سابقة على الإحساس تنطبق على حالاتنا الداخلية، بما فيها من خيالات وذكريات، وكذلك مع

المدركات الحسية الخارجية، فكل ما ندركه من العالم الخارجى إنما يتم فى زمان، والزمان غير متناه، وهو ذو بعد واحد، وهو أيضاً مصدر شعورنا بالتعاقب وبجميع صور التغير. ولايحاول كانت هنا أن يعطينا تحليلاً سيكلوجياً لإحساسنا بالزمان والمكان، بل يريد فقط أن يبين استحالة الوصول إلى معرفة يقينية مطلقة فى الرياضيات، بدون أن نسلم بأن الخاصية الموضوعية لمعرفتنا العلمية للزمان والمكان ترجع إلى طبيعة تكوين العقل الإنسانى.

وإذن فقد برهن كانت على أن صورتى الزمان والمكان، موجودتان فى الذهن، وأنهما صيغتان أوليتان وكذلك يبيّن لنا أن هاتين الصيغتين حاصلتان على الخاصية التركيبية الحسية أى على خصائص الوجود الحسى Empirical Reality من حيث أن أى إحساس لايتم بدون تدخلهما؛ ثم أنهما موضوعيتان من حيث أنهما ينطبقان على جميع صور الإدراك الحسى أى على الإحساسات الآتية عن طريق الحواس الخمس عند سائر البشر بدون تمييز. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن هاتين الصيغتين تشتملان أيضاً على الخاصية الصورية Transcendental ideality من حيث أنهما صيغتان فى العقل.

نقد العقل الجدلي

التحليل الصوري: (الفهم الصوري)

بعد أن أوضح كانت حقيقة الزمان والمكان وهما صورتا الحساسية يشرع بعد ذلك في استقصاء الصور الأولية التي تتضمنها قوة الفهم، ويبين ما تتضمنه من صور أولية هي المقولات، يقول كانت[1] « نحن نطلق لفظ الحساسية على قدرة الذهن التي يستخدمها فى استقبال التأثيرات.. وهى فى مقابل ما لدينا من قدرة على أن نكون نحن أنفسنا تصورات، أو بمعنى آخر فإن هذه القدرة هى تلقائية المعرفة عندنا، وهى التى نسميها بالفهم. وإن طبيعتنا لا تحتم أن يكون الحدس حسياً، على ألا يتضمن أى شيء غير الطريقة التى تؤثر بها الموضوعات فى أنفسنا، وعلى العكس من ذلك فإن القدرة التى تفكر بواسطتها فى موضوع الحدس الحسى هى الفهم، وليس ثمة تفضيل لأى من هاتين القوتين على الأخرى، إذ أنه بدون الحساسية لا يمكن أن يعطى لنا أى موضوع وبدون الفهم لا يمكن التفكير فى أى شيء ؛ فالأفكار بدون مادة ليست سوى صيغ فارغة، والحدوس (الحسية) بدون تصورات تكون خبط عشواء، ولا يمكن لأى من هاتين القدرتين أن تحل إحداهما محل وظيفة الأخرى، فالمعرفة لا تنتج إلا من اجتماعهما، ومع هذا فيتعين عدم الخلط بين وظائف كل منهما، بل ويجب بحق أن نفصلهما عن بعضهما وأن نميز بينهما بعناية كبيرة ؛ يجب أن نميز بين العلم الذى يوضح قواعد الحساسية بوجه عام، والعلم الذى يعرض قواعد الفهم بصفة عامة » .

يدرس كانت فى التحليل الصورى تكوين موضوع المعرفة عن طريق القوة الموحدة التى نجدها فى العقل أي عن طريق ما يسمى بالإستنباط الجدلى لتصورات العقل حيث يبرهن على أن موضوع التجربة لا يمكن أن يكون موجوداً بالنسبة لنا إلا إذا كان هناك تأليفاً أو تركيباً أولياً يوحد فيه العقل بين متفرقات الحساسية والتصورات، التى يستنبطها العقل من ذاته، إذ يعتبر العقل هو القوة الحاصلة على هذه التصورات وكل تصور إنما يجمع أو يوحد بين

---

(١) راجع كتاب « نقد العقل الخالص » ترجمة دلبوس، ص ٩٤.

الحدوث المتفرقة كما رأينا، وهكذا نحصل على تصور أولى للعقل باعتباره الشرط الكلى والضرورى الذى تتم بمقتضاه عملية الربط أو التوحيد بين هذه الحدوس، ولكن لا يوجد تصور واحد للعقل، بل توجد كثرة من التصورات الأولية التى نسميها بالمقولات، ذلك أن العقل لا يربط بين الحدوس بصفة عامة ولكنه يربط بينها بحسب تصور أولى معين أو تصور آخر، فمثلاً نحن نستخدم مقولة أو تصور الكم فيما يختص بربط أو بتوحيد متفرقات الحدوث فى المكان، ونستخدم تصور الكيف فى توحيدنا للمتفرقات الآتية عن حدسنا للحرارة ونستخدم مقولة العلّية حينما نوحد التتابع الضرورى بين الظواهر وهكذا نجد أننا فى كل هذه الأحوال نقوم بالربط أو بالتوحيد بطريقة مختلفة وحسب تصورات مختلفة تنصب على تأثرات الحساسية الصورية الخاضعة لصيغتى المكان والزمان الصوريتين.

وإذا كان الاستنباط الصورى يوضح لنا ضرورة الوحدة التركيبية بصفة عامة، لكن ليس من وظيفته كما يقول كانت أن يكشف لنا عن التصورات أو المقولات التى يتم بمقتضاها هذا الربط أو التوحيد، ويعتقد كانت أنه قد كشف عن مجموعة هذه المقولات، وهو يرى أنها مرتبطة بالضرورة بصورة كل موضوع أو شىء تنصب عليه، ويذكر كانت أن المناطقة فى دراستهم للأحكام وجدوا أنها حاصلة على صورة منطقية تسمح لنا بأن نصنفها فى أربع مجموعات وكل منها يتضمن ثلاثة أحكام :

(١) من حيث الكم : « كلى ـ جزئى ـ شخصى ».

(1) Quantite «Universels - particulier - singuliers»

(٢) من حيث الكيف « موجب ـ سالب ـ معدول [١] » [لا متناهى]

(2) Qualite «affirmatifs, megatifs - indefinis»

(٣) من حيث الإضافة : « حملى ـ شرطى متصل ـ شرطى منفصل »

(3) Relations «categoriques - hypothetiques - disjenetifs»

---

(١) الأحكام المعدولة (راجع قاموس لالاند ص ٥٦٨) هى قضايا موضوعها محصل (موجب) ومحمولها سالب، مثل : النفس غير خالدة.

Les gingments appelés par Kant indinfines sont les gingments limitatifs a paédicat négatif l'âme est mon mortelle ils occupents le troisiéme nang dans lacatégamide la qualité et s' oppsent á ce titre anc jugments affirmatifs et négatifs .

(٤) من حيث الجهة : « احتمالى ـ حيوى ـ يقينى »

(4) Modalité «problématiques - assertoriques - apodictiques »

وهذا الجدول الذى أوردناه يوضح فيه كانت وظائف العقل فى استخداماته المنطقية بحيث نجد أن كل وظيفة من هذه الوظائف إنما تسبغ الوحدة على التمثلات التى تدخل فى نطاق الحكم الخاص بها وإذا تخيلنا تطبيق وظيفة التوحيد على معطيات الحدس المتفرقة أو المتبعثرة فسنحصل فى مقابل هذا على تصورات كلية للأشياء.

ويورد كانط بعد هذا جدولاً للمقولات ويلاحظ أن المقولة عنده هى قاعدة للفهم بينما تعتبر عند أرسطو طريقة أو أسلوباً للتصنيف ولوصف الحقيقة .

جدول المقولات (١)

(١) من حيث الكم : « الوحدة Unity – الكثرة Plurality ـ الجملة Totality »

(٢) من حيث الكيف : الوجود المعبر عنه بالرابطة أى الوجود المنطقى الذى نسميه إيجاباً وليس الوجود الواقعى ـ سلب ـ حد

(٣) من حيث الإضافة : الجوهر والعرض ـ العليه ـ التفاعل

(٤) من حيث الجهة: إمكان ـ إستحالة ـ وجود ـ لا وجود ـ ضرورة حدوث.

لدينا إذن نوعان متمايزان من التصورات وبينهما شىء مشترك وهو أنهما يتعلقان أولياً بالموضوعات، وهذان النوعان هما تصورا الزمان والمكان كصورتين

---

(١) نجد أن كل ثلاث مقولات فى أى ناحية إذا ضُمت الأولى للثانية نتجت الثالثة عن الجمع بينهما وهنا نجد خاصية ثلاثية للفكر، وهكذا نجد أن إضافة الوحدة إلى الكثرة ينتج عنهما الجملة وإضافة الواقع أى الوجود الإيجابى إلى السلب ينتج عنخهما الحد Limitation أما فى مقولة الإضافة Relation فإن إضافة الجوهر أو العرض إلى العليه ينتج عنهما التفاعل أو ما نسميه Reciprocity between the agent and the patient ، أى المنفعل، أما فى مقولة الجهة Modality فإن إضافة الإمكان إلى الاستحالة أو الوجود إلى اللا وجود فإنه ينتج عنها الضرورة أو الحدوث Contingence

Possibility + Inpossibility = Necessity

للحساسية، ثم المقولات كتصورات للفهم، وأية محاولة لإثباتها عن طريق الإستقراء ستكون عبثاً لا طائل تحته، وذلك لأن ما يؤسس حقيقتها هو أنها تنطبق على الموضوعات بدون استمداد أى عنصر من التجربة الحسية، وعلى هذا فإنه إذا كان من الضرورى أن يكون ثمة استقراء لهذه التصورات فيجب أن يكون هذا الإستقراء صورياً.

وإذا تناولنا الكمية وجدنا أن مقولاتها هي : الوحدة والكثرة والجملة، ولنضرب مثلاً يوضح حقيقة هذه المقولات الثلاث : فالكتاب مثلاً يمكن أن تدركه على أنه موضوع واحد لأنه مؤلف من جملة أوراق ومن غلاف، وهو فى نهاية الأمر جملة لأنه كثرة منتظمة فى وحدة، وإذن فقد طبقنا على هذا المثال المقولات الثلاثة للكمية وهى : الوحدة والكثرة والجملة، واتضح لنا أن مقولة الجملة هى أكثر هذه المقولات تركيباً أو بمعنى آخر هى التى تجمع بين المقولتين السابقتين اللتين رغم أنهما متضادتان إلا أنهما صادقتان على النحو الذى يطبقان عليه فى التجربة.

وكذلك الحال فيما يختص بمقولة الكيف، فنحن نثبت شيئاً ثم نحدد بصدده موقفاً نهائياً، ولنضرب لذلك مثلاً ؛ فقد يقول أحدنا : إن الطقس حار اليوم ويقول آخر : بل هو بارد، ثم نلجأ إلى الترمومتر لنتعرف بدقة على حقيقة الطقس. » ونحن فى المعرفة الرياضية الأولية نستخدم مقولتى الكيف والكم بالإضافة إلى صيغتى الزمان والمكان وبذلك يصبح من الممكن إجراء القياس والتعداد ولهذا فإن « كانت» يسمى مقولتى الكيف والكم بالمقولتين الرياضيتين.

أما مقولات الإضافة التى انتقلت إلى معرفتنا عن طريق الزمان فإنها تجعل المعرفة الطبيعية الأولية ممكنة، ولهذا فإن كانت يسميها بالمقولات الديناميكية. والجوهر عند كانت ليس مقوماً مجهولاً وراء الظواهر، بل هو مقولة يكونها الفهم ويجمع فيها بين التجارب الحسية المختلفة من الموضوع الواحد، بحيث تشير إلى استمرار هذا الموضوع. ومعنى ذلك أن هذه المقولات (أي مقولات الإضافة) تسمح لنا بالتعرف فى كل الأوقات على نفس الأشياء بالنسبة لإدراكنا، ومن خلال تطبيقنا لهذه المقولة ننتهى إلى المادة أو الطاقة أى إلى

ذلك الذى يبقى باستمرار خلال تجاربنا فى الطبيعة.

أما العلة فإنها تسمح لنا بتفسير التغيرات التى تطرأ على الموضوع من ناحية إحداث هذه التغيرات وتصبح هذه التغيرات بمثابة المعلول، ويبدو لنا من هذا الكلام ابتعاد كانت عن تفسير ارتباط العلة بالمعلول على الطريقة الأرسطية، وإنما تقوم الضرورة هنا لا على أساس الحتمية المعروفة لنا بل على أساس أن المعرفة ترجع إلى عنصرين :

عنصر عقلى يرجع إلى الصيغ، وعنصر خارجى هو التأثيرات الحسية، أما المفاعلة أو التفاعل فهى مقولة تجمع بين الجوهر والعلة، وتسمح لنا بتفسير تأثير الأجسام بعضها فى البعض الآخر وإظهار تساندها وتفاعلها.

أما مقولات الجهة وهى الإمكان والإستحالة والسوجود واللا وجود والضرورة والحدوث، هذه المقولات يفسرها كانط على النحو التالى : فالممكن أو الإمكان هو ما يتمشى مع قوانين الفهم الأولية، أما المستحيل فهو ما يناقض هذه القوانين. وتناول كانت للإمكان والإستحالة إنما يعتبر من قبيل البحث الصورى فحسب، لأنه يتكلم بعد هذا عن الوجود واللاوجود، فكأننا إذا أردنا أن نتكلم عن الممكن والمستحيل من حيث أنهما يشيران إلى موجودات ممكنة وموجودات مستحيلة الوجود فإننا يجب أن نضيف إلى هاتين الصيغتين مقولتى الوجود واللاوجود. أما تفسيره لمقولة الوجود فهو يذكر عنها أو بصددها أن كل موضوع يدخل فى دائرة تجاربنا فهو موجود، وكذلك يعد ضرورياً بحيث يصبح موضوعاً للمقولات.

ويعتقد البعض أن جدول الأحكام والمقولات وبصفة خاصة حقيقة صلة الأحكام بالمقولات إنما وضعت بطريقة مصطنعة لا تبرير لها ،ولهذا فإن الجزء الأساسى من التحليل الصورى وهو الاستنباط يعتبر مستقلاً تماماً عن جدول الأحكام والمقولات وقد أعطانا كانت صورتين لهذا الإستنباط مختلفتين تماماً نجدهما فى كتاب « نقد العقل الخالص » وإحداهما توجد فى صورة مختلفة فى طبعة من طبعات الكتاب عن صورتها فى طبعة الكتاب سنة ١٧٨٨م.

ويرى كانت أن التجربة الحسية ينبغى أن تظهر فى صورة موحدة أما إذا

كان ثمة تمثلات حسية منفصلة ومنعزلة فإنه لن تكون هناك تجربة ولما كانت الحساسية الصورية لا تعطينا سوى تأثرات مبعثرة، لهذا فإنه لكى تتحول هذه التأثرات المتفرقة وتصبح فى صورة تجربة ينبغى أن يكون هناك فعل أو نشاط تلقائى يجمع أو يوحد بين هذه التأثرات المبعثرة ،وإذا اعتبرنا أن هذه المعطيات الأولية المبعثرة للحساسية إنما تتمثل فى المكان والزمان فإن تلقائية العقل حينما تطبق بحسب المقولات على هذه المعطيات المختلفة الأولية فستعطينا أولياً شروط أى تجربة حسية، وهذه هى الفكرة الأساسية للإستنباط ويعنى هذا أننا سنحصل عن طريق التركيب الصورى للإدراك على صورة تأثرات متتابعة ومتعاقبة فى الزمان ومرتبطة عن طريق الخيال بماضيها وحاضرها، وهذه هى الصورة التى عرضها كانت فى طبعته الأولى فى كتابه « نقد العقل الخالص » أما فى الطبعة الثانية من الكتاب فإن كانت يشير إلى ملاحظة هامة مبدئية وهو يذكر أن هدفه هو أن يبرهن على ضرورة استخدام المقولات كمبدأ للتوحيد أو الربط بين التأثرات المتبعثرة للحساسية حتى يمكن لنا أن نقيم موضوع التجربة،ويمكن لنا أن نعتبر أن هذا الهدف قد تحقق بإيضاحنا أنه بفضل استخدامنا للمقولات فإن معطيات الحساسية المبعثرة وغير المنتظمة والتى تعتبر فى نظر كانت لعبة لفاقد البصر ستصبح فى صورة نظام كلى وضرورى يؤسس موضوعيتها فمثلاً نجد أن تصور العلة هو تركيب ضرورى يجمع بين السابق واللاحق من الأشياء ولا تعتبر المقولة أو هذا التصور الأولى أسمى بداية للمعرفة، ذلك أن هذه المقولة هى نوع من الرابطة التى تفترض قبلها الوحدة ومن ثم فإن الوحدة لا يمكن أن تتولد عن هذه الرابطة وقد اتضح لنا كيف أن إضافة الوحدة إلى التأثرات الحسية المبعثرة ستجعل من تصور الربط أمراً ممكناً.

النفس كوحدة تركيبية للإدراك :

ويخرج كانت من استعراضه لمقولات الفهم إلى الإشارة إلى أن هذه العمليات الفكرية تكشف لنا عن وحدة ثابتة مستمرة فى العقل وهذه الوحدة تكشف بدورها عن وجود أفعال للنفس أى عن « الأنا» ذلك أنه قبل أن تصبح تمثلات الحسية مرتبطة وموحدة ينبغى أن أكون قبل ذلك حاصلاً

عليها فى ذاتى، وعلى هذا النحو فإن « أنا أفكر » ينبغى بالضرورة أن تكون مصاحبة لكل تمثلاتى الحسية، وإلا سيحصل فى ذاتى شىء ما غير خاضع لتفكيرى، الأمر الذى يستحيل معه تمثل هذا الشىء فى ذاته. أو على الأقل يصبح معدوماً فى تفكيرى، وإذن فإن « أنا أفكر » هو فعل لتلقائية الذات يسبق كل أفعال العقل وهو إدراك خالص وأصيل يصاحب جميع الإدراكات الحسية، ويعبر هذا الإدراك عن وحدة الشعور بالذات خلال كل ما يكون موضوعاً للفكر فى الذات، ويمكن أن نسمى هذا الشعور بالوحدة المتمثلة فى « أنا أفكر » والتى تعتبر قضية تحليليه أو ذاتية، ويتحدد الإستنباط إذن فى إيضاحه لنا على أن ضرورة الربط أو التركيب الأولى بحسب المقولات إنما يؤسس ويقوم على هذه القضية التحليلية الذاتية، وستختفى وحدة الشعور هذه إذا لم تتحد متفرقات الحدس الحسى لكى تصبح فى صورة موضوعات للتجربة الحسية، ولا يمكن لـ « أنا أفكر » أن يدرك حقيقة تتابع أو تعاقب الإنفعالات البسيطة إلا إذا وجدت فى هذا التعاقب رابطة ضرورية أى موضوعية، وهذه الرابطة ستكون بدورها مستحيلة الحدوث إذا لم تكن خاضعة فى صياغتها للتصورات الأولية للعقل، ومن ثم فإنه لن تكون ثمة وحدة للشعور بدون وجود وحدة لموضوعه، وموضوعه غير موجود، أو كما يقول «كانت» فإن جميع الحدوس الحسية ستخضع للمقولات بوصفها الشروط الوحيدة التى يمكن للحدوس الحسية المبعثرة أن تتوحد وتصبح شعوراً.

وإذن فإنه منذ اللحظة التى نضع فيها فى الذهن الحدوس المبعثرة فإن وحدة « أنا أفكر » تجر معها تركيب أو تكوين العالم الموضوعى بصورة منطقية. وعلى هذا النحو نجد أننا قد استنبطنا تحليلياً ضرورة التركيبات، وهذا يعد برهاناً حقيقياً، ونحن نجد إذن أن وحدة الأنا ستضيع فى شتات الحدوس الحسية إذا لم نستخدم مركب هذه التأثيرات المبعثرة باستخدامنا للمقولات، أى أن استخدام «كانت» لمقولات العقل هو الذى سيحفظ للأنا وجودها كقائم دال على استمرار إدراك الأنا. ولهذا ينبغى أن نأخذ أفعال العقل هذه وعملياته بمعنى صورى أى بصفتها سابقة على التجربة، ومن حيث أنها شرط لحصول التجربة الحسية.

وعلى هذا النحو فإن الأنا التى نثبت بها فعل المعرفة ليست هى الأنا التى نشعر بها فى التجربة الحسية، والتى نعرفها بشعورنا الداخلى السيكولوچى من خلال صورة الزمان بل هى الأنا الصورية أى الترانسندنتالية التى تعتبر الشرط الثابت والدائم بصفتها فعل من أفعال العقل الخالصة التى لا تأثير لها على الموضوعات المعطاة لنا فى التجربة.

بعد أن بيّن لنا «كانت» لماذا تربط تلقائية العقل وتصوراته بين معطيات الحساسية المتبعثرة ينبغى لنا أن نوضح كيف يتحد هذا الربط ؟ أى كيف ينجز العقل هذا الربط ؟ أى كيف تدخل الحدوس المبعثرة تحت تصور أولى ؟ وهذا هو الجزء الذى يبقى من التحليل أى نظرية الحكم الصورى ذلك الحكم الذى ينصب على موضوع للحدس كحالة جزئية التصور.

على أننا يجب أن نتنبه إلى أن النفس عند «كانت» ليست جوهراً قائماً بذاته كما هو الحال عند ديكارت، وسيتضح لنا ذلك من خلال دراستنا لموضوعات النطق الرئيسية الثلاثة، فالنفس هنا ليست سوى وحدة العقل واستمراره فى مواجهة موضوعات المعرفة ما دام هناك استمرار للمعانى والمقولات فى العقل يسمح لنا بأن نتعرف على أنفسنا بين الأمس واليوم.

وهذه النفس أيضاً لها نشاط يظهر فى وظائف ثلاث هى :

أ ـ الحدس   ب ـ حفظ التجارب الماضية (الذاكرة).

جـ ـ ثم تمييز التصورات المختلفة بعضها عن البعض الآخر.

وهذه الوجود الثلاثة أو الوظائف الثلاثة للنفس لا توجد منفصلة فى ذاتها بل إنها ترتبط معاً لتكون فى النفس ما يسمى بالوحدة التركيبية ويرى «كانت» أن صحة موضوعات الرياضة والطبيعة ترجع إلى أنها قائمة على قوانين كلية ضرورية وأن جميع هذه القوانين الكلية الضرورية تستمد صحتها من تركيب العقل نفسه، وهذا التركيب فى العقل أو فى النفس هو مصدر اليقين فى كل ما ندرك. وكذلك فإن وحدة الإدراك التركيبية هذه ليست وحدة ذاتية أو شخصية تختلف فى الأفراد أى يختلف مفهومها من شخص إلى آخر، بل هى وحدة موضوعية لأنها كلية وضرورية. ومن ثم فهى عامة بالنسبة لجميع

التجارب الإنسانية مهما اختلفت ظروف هذه التجارب. ويتم توحيد المعرفة عن طريق هذه الوحدة التركيبية التى أشرنا إليها فكأن عملية الربط أوالتوحيد بين صيغتى الحساسية والمقولات هى الوظيفة الأساسية لوحدة الإدراك التركيبى التى تعبر عن ذاتية النفس وعن الربط والتوحيد بين الزمان والمكان ومقولات الفهم. وهكذا تصبح النفس هى مصدر التوحيد وهى فى قوامها المعرفى ليست فى حقيقة الأمر شيئاً غير هذا التوحيد نفسه، ولكن لنا أن نسأل عن كيف يتم هذا التوحيد ؟ وبأى وسيلة يحدث ؟ فنحن نوجد المعرفة بالمقولات أي أننا نجعل من التأثرات الحسية موضوعات مستقلة عن الظواهر الطبيعية، وهذه الموضوعات تصبح بمعزل عن وجداننا الشخصى المستمر الذى يكون فى نفس الوقت أساس التوافق بين الحدس والمقولات. ويجب أن نلاحظ أن هذا الوجدان المستمر الذى يسميه «كانت» « بالشعور العام » ولا يعطينا عنه أي فكرة تفصيلية، وهو شيء آخر غير وجداننا التجريبى المتغير إذ هو نوع من القوة التلقائية.

والقول بوجود الأنا الخالص الذى ذكرنا أن وظيفته هى الربط بين الظواهر وتكوين موضوعات كلية ضرورية يجعلنا نفترض أن ثمة أمراً آخر غيره يكون موضوعاً للمعرفة. وإذن فهناك « الأنا » و «غير الأنا » وهذا ما ينتهى إليه «كانت» من تحليله لفكرة توحيد المعرفة عن طريق ما يسميه بالشعور العام.

على أننا يجب أن نلاحظ أن «كانت» يواجه فى موقفه هذا صعوبة خاصة تهدد بعدم إنجاز هيكل المعرفة الصورى أى الترانسندنتالى فنحن فى معرفتنا الفعلية نبحث عما إذا كانت خصائص التصور توجد فى موضوع المعرفة أم لا ؟ وما إذا كان موضوع الحدس حالة جزئية أو خاصة بالتصور فمثلا حينما نجد أن ثقل الأرض والبحار وحركات الكواكب هى حالات خاصة للجذب الكلى وهو التصور الذى ينطبق عليها.

ولكن «كانت» حينما وصل بمعرفته إلى المطلق نجده يفصل التصور العقلى الخالص عن أى حدوس حسية لا ترتبط بهذا التصور إلا من حيث

كونها مظهراً له، وسنجد في نهاية الأمر أنه لن يوجد ما يستجيب معه فعل العقل لكى يتدخل فى التجربة بعد أن انفصلت عنه الحدوس الحسية ويبدو إذن أن هذا التغاير والاختلاف بين العقل والحساسية، يكون من المستحيل معه الوصول إلى حل لهذه المشكلة التى سيتوفر الإستنباط الصورى الترانسندنتالى على حلها.

الرسم الصورى :

كيف يتم هذا التوحيد بين الحدس التجريبى ومقولات الفهم أى بين الحساسية والعقل ؟

يقدم لنا «كانت» الحل الذى يجعل هذا الربط مشروعاً فيما يسميه بالرسم الصورى، وهذه العملية إنما تتم فى اللا شعور عن طريق المخيلة المبدعة وهى تعتبر الواسطة بين الفهم والحساسية وبها يمكن تصور المقولات على نحو حسى ومن ناحية أخرى فإن المخيلة هى التى تدرك العلامة المميزة لكل مقولة والتى تشير إلى أنها هى بالذات المقولة التى يتعين تطبيقها دون سواها على الحدوس التجريبية فى كل حالة على حدة.

ولا يمكن تخطيط الرسوم الصورية للمقولات بدون أن نفترض وجود الزمان كأساس لهذه العملية أو لأى عملية أخرى تقوم بها النفس، فالزمان هو الأساس الجوهرى لأى حدس يتم إنجازه فى التجربة الحسية، كما أن المكان هو الأساس الجوهرى لشيئية الوجود، وعلى هذا يصبح الزمان هو الصورة الأولية للحساسية، أى تلك الصورة التى تلائم جميع الظواهر، ويتم إدراكها من خلالها. وقد سبق أن أوضحنا فى الجزء الخاص بالحساسية يكف أن الزمان مثله مثل المكان إنما يعتبر كل منهما من جملة التأثرات الحسية المتبعثرة الخالصة والأولية باعتبار المكان صورة خارجية للحس الباطنى أى للزمان واعتبار الزمان صورة داخلية للحس الخارجى أى للمكان ومن ثم فإن الزمان يعتبر من هذه الناحية ممثلا للتقدم أى أنه يتميز على المكان ومن ثم فإن الزمان يصبح الشرط الكلى لإدراكنا للأشياء فى المكان.

وعلى هذا النحو فإن الرسم الصورى يعتبر قاعدة لإدراكنا المتتابع أو

المتعاقب للتأثيرات الحدسية المختلفة ويعطينا «كانت» صورة لما يمكن أن تكون عليه رسوم المقولات على النحو التالي :

رسوم المقولات :

أولاً : نجد أن رسم مقولة الكمية هو العدد أو المقدار الزماني. فالتعاقب الزماني يعطينا فكرة أجزاء زمانية متساوية تضاف إلى بعضها، وهذا هو مفهوم العدد، إذ العدد عبارة عن وحدات منفصلة نضيفها إلى بعضها بالطريقة أو بالكمية التي تتراءى لنا. وعلى هذا يصبح « رسم الكلي » جملة أجزاء أو آحاد زمانية أو بمعنى آخر مجموعة من الآنات التي هي وحدات الزمان أما «رسم البعض أو الجزئي» فإنه عدد معين من الآنات أو الوحدات الزمانية، ويبقى « رسم الشخص » وهو آن واحد أو جزء زماني واحد.

ثانياً : رسم الكيفية وهو يعبر عن الوجود في الزمان أو يحتوى الزمان فكل ظاهرة فإنها تقع بالضرورة في زمان. وهي في نفس الوقت ظاهرة كيفية وعلى هذا يصبح « رسم الوجوب » زماناً يشغله » حدس متصل، أما إذا أخلينا الزمان من أي حدس من هذا النوع فإننا نجد رسم السلب وأما « رسم الحد » فهو زمان ذو حدس ناقص أي به إحساس لا يصل إلى مداه

ثالثاً : رسم الإضافة هو « نظام تعاقب الزمان » .. و « الجوهر » رسمه هو تصور البقاء في الزمان أي أنه يكتسب صفة الاستمرار الزماني.. و « العليه» رسمها هو تصور التعاقب المنتظم في الزمان أما « رسم التفاعل أو المفاعلة » فهو يعبر عن تصور تقابل بين خاصية معدن معين وخاصية معدن آخر أي أنه يعبر عن تصور تقابل أعراض جوهرين في الزمان.

رابعاً : أما رسم الجهة فإنه يعبر عن تصور الوجود في جملة الزمان، فالظواهر إما أن توجد :

أ ـ في أي زمان، وهو ما نسميه بالإمكان.

ب ـ وإما أن توجد في زمان معين وهو ما نسميه بالوجود الواقعي.

جـ ـ أو توجد في كل زمان وهو ما نسميه بالضرورة.

أى أن الوجود الممكن هو وجود غير حتمى للظواهر فقد توجد الظواهر أو لا توجد، ووجودها غير مرتبط بزمان معين أما إذا ارتبطت بزمان معين أى بحقبة خاصة محددة من الزمان فإن هذه الظواهر تكون موجودة وواقعية أى ماثلة فى الواقع فى نفس الفترة المعينة المشار إليها. وأما إذا كانت الظواهر توجد باستمرار وتصاحب كل زمان فإنها تتسم بطابع الحتمية والضرورة وهذه هى صورة رسم الجهة.

وإننا لنجد مبادىء هذه البراهين فى كل كتاب « نقد العقل الخالص » فمن المستحيل أن نعرف الأشياء عن طريق المقولة الخالصة وحدها لأنها تعتبر فكراً خالياً من أي موضوع ولهذا ينبغى أن تتواجد تحتها الحدوس الحسية.

وتعبر هذه المبادىء فى جملتها عما يتطلبه « أنا أفكر » من الحدس لكى يصبح مطابقاً لذاته، وهذه على سبيل المثال أساسيات برهان المماثلة الثانية للتجربة والخاضعة لمبدأ العليه ويعرضها «كانت» على النحو التالى : يوجد فى ذاتى تعاقب ذاتى للظواهر، ولما كان هذا التعاقب ذاتياً فإنه سيصبح غير محدد تماماً وتعسفياً «Arbitraire» وبدون أى مبدأ للربط ولن يكون موضوعاً للفكر لأنه إذا كان لابد من أن يكون موضوعا للفكر فينبغى أن نستبطه من تعاقب موضوعى للظواهر أى بمعنى أن نستنبطه من تعاقب نجد فيه أن كل تغير يتبع تغيراً آخر يسبقه إنما يتم بحسب قاعدة بحيث أن وضع أى حادثة فى الزمان إنما يتحدد بصورة كلية وضرورية.

ولكن إذا كانت جميع نصوص التحليل الصورى إنما يُكتفى فيها بالبرهنة على ما هو مطلوب عند الحدس لكى يتلاقى مع « أنا أفكر » فإن هذا يفسر لنا كيف أن الحدس الحسى إنما يخضع تماماً لمطالب العقل وسيطرته التامة عليها، ويستدرك «كانت» فيقول إنه يمكن ألا يكون الأمر على هذا النحو ومن الممكن ألا يجد العقل فى الظواهر التى تقابله أى مطابقة لشروط وحدتها، ومن ثم لن يحدث أى توحيد أو ارتباط بين العقل والظواهر فيقع كل شىء فى فوضى بحيث لا يظهر فى تعاقب الظواهر ما يشير إلى إمكان تطبيق قاعدة التركيب المقابلة لتصور العلة والمعلول، ولما كنا نعرف أن هذا

التصور إنما يعتبر تصوراً فارغاً تماماً من أى محتوى فإنه لن يكون هناك أى معنى لأى حادث أو موضوع للمعرفة الحسية.

وقد اعتقد «كانت» أنه استطاع أن يستبعد نهائياً صعوبة هذه المشكلة عن طريق الإستنباط الصورى وذلك بتأسيسه لضرورة التركيبات على قضية ذاتية مثل « أنا أفكر » ومن هذه الضرورة ليست فى حقيقتها سوى ضرورة فردية ذلك أن أى عالم نفكر فيه لابد من أن يكون عالماً يخضع فيه الحدس للمقولة ولكننا نتساءل : لماذا يتبغى أن يكون هناك عالم نفكر فيه؟ وأنه مما لا شك فيه يمكن القول بأن الحدس إنما يقدم للفكر انطباعات مشتتة ذات ليونة لا متناهية، وهذا ما يريد «كانت» أن يقوله حينما يصر دائماً على أننا لا نعرف سوى ظواهر وليس أشياء فى ذاتها بمعنى أننا نعرف أشياءً لها تكوينها وحقيقتها المستقلة عن إدراك العقل لها، ولكننا إذا رجعنا إلى الجزء الأخير من التحليل الصورى أى إلى ما يسميه بالرسم الصورى أو تحليل المبادىء فسترى أن «كانت» سيضطر-خضوعاً للصعوبات التى واجهها-لأن يسبغ على الحدوس الحسية أولياً هذا التكوين الذى رفضته الحساسية الصورية بما تقدمه من تأثيرات متبعثرة خالصة ولعلنا نفكر هنا فى الدور الفريد للزمان فإننا نجد أنه فى الرسم الصورى يتحد الزمان مع الفكر بطريقة أكثر اقتراباً وباطنية من المكان بالإضافة إلى الخصائص الخالصة الحدسية كالتعاقب المستمر والآنية فهى تخدم التصور وهى آتية من الرسم هذا الرسم الفارغ الذى لا ينطوى عليها مطلقا.

ونجد «كانت» فى تحليل المبادىء يميز بين المجموعتين الأوليتين من المبادىء والخاصتين بالتكوين الرياضى للأشياء أو بالسمات التى عن طريقها نفكر فيها كأحجام وبين المجموعتين الثانيتين اللتين تسمح لنا بأن ندرك فى الأشياء رابطة ديناميكية، وتسمى المجموعاتان الأولتان مبادىء تأسيسه لأنها تفسر لنا كيف تتكون الأشياء أما المجموعتان التاليتان فيتسميان بالمبادىء المنظمة لأنهما تفسران حقيقة القواعد التى يتم عن طريقها وجود الأشياء واستمرارها فى الوجود.

وهذا التمييز يستند بصفة، كاملة على خاصية الزمان التى نجد الزمان بها مجرداً فى المبادئ التكوينية بينما نجد خاصية الزمان هذه معترفاً بها أو ملاحظة

بالنسبة للمبادئ المنظمة، وهذه الخاصية هى خاصية عدم رد الزمان أو إرجاعه خلال مجراه. ففى المبادئ الرياضية نجد أن الزمان لا يتدخل إلا فى إدراكنا المتعاقب للأشياء المتساوية فى الوجود أى التى تحصل فى آن واحد من ناحية وجودها. ولهذا فإنه لا تتدخل خاصية عدم رد الزمان فى تحديد وجود هذه الأشياء من حيث أن لها وجوداً آنيا لا تعاقب فيه، وبالنسبة للمبادئ الديناميكية أو المنظمة فإن التغيير أو البقاء فى الزمان يختص بالأشياء ذاتها من حيث أن وجودها فى الزمان يفرض عليها نظام تعاقب مستقل تماماً عن وضعها كموجودات تفكر فيها. وعلى هذا النحو فإنه لا يمكن إذن «لكانت» أن يستمر فى تمسكه بوجهة النظر المجردة التى يرى فيها أنه يجد فى الفكر وحدة تكوين الأشياء وفى الحدس وحدة مواد هذا التكوين وهذا غير ممكن ذلك لأن هذه المواد لها أيضا صورتها التكوينية ومن ثم فإن « أنا أفكر » حينما تتدخل تسهم فى تحقيق موضوعية الأشياء وتؤكد أن «كانت» يميز بعمق بين مثاليته وتلك المثالية التى يرفضها فى نهاية التحليل وذلك فى طبعته الثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » وهى من نوع مثالية باركلى.

ويجب أن نلاحظ أن «كانت» يتميز عن ديكارت بهذا الصدد، إذ أن « أنا أفكر » عند ديكارت لا ارتباط بينها وبين الأشياء فى الوجود الواقعى من حيث أنها إنما تنصب على أفكار جلية واضحة فحسب كموضوعات للإدراك بينما نجد أن « أنا أفكر » عند «كانت» لا تقف عند حدود الفكر الخالص، بل هى تستخدم هذا الفكر لتوجيه العقل إلى الموضوع الخارجى فى الواقع، ومن ثم « فأنا أفكر » عند «كانت» ترى فى الموضوع شرطاً للفكر وليس عائقاً يعترضه فلهذا فقد سميت مثالية «كانت» بالمثالية الصورية أو الترانسندنتالية بمعنى أنها تجد فى الفكر الشروط الأولية لقيام الموضوع وليست هذه المثالية ذاتية أى تلك التى ترد الموضوعى إلى الذاتى، وهل يمكن اعتبار هذه المثالية نوعاً من الواقعية التجريبية أو الحسية التى تقبل واقعية الأشياء كموضوعات للتجربة من حيث أنها واقعية تنصب على الاستناد إلى كلية وضرورية الروابط التى تؤسس تكوين هذه الموضوعات.

ومع هذا فإن «كانت» يتمسك بوجود الأشياء فى ذاتها أو ما يسميه بالجواهر أو «النومن» ولكننا عاجزون عن إدراك حقيقة هذه الجواهر رغم أن

«كانت» يعترف بوجودها ويجعلها شرائط للمعرفة حينما يحدد المبادئ العامة لمعرفة الأشياء.

الجدل الصورى :

بعد أن حللنا موقف «كانت» فيما يختص بالحساسية الصورية والفهم الصورى، ننتقل الآن إلى الجزء الثالث من فلسفته النقدية أو بمعنى آخر إلى نقد العقل النظرى حيث نبحث ما يسميه «كانت» بالمنطق الترانسندنتالى أى الصورى حيث اتضح له «كانت» من دراسته للأحكام التحليلية أن الأشياء فى ذاتها إنما تعتبر أفكاراً يحتويها العقل ولا يوجد لها مقابل فى الخارج، وهى موضوع الميتافيزيقا التى يرفضها «كانت» والتى رفض «كانت» معرفتنا بها عن طريق الحدس الحسى.

ولما كانت الميتافيزيقا هنا تختلف عن ميتافيزيقا الظواهر لهذا يبدأ «كانت» بحثه لهذا الموضوع بتحديد معنى كلمة ميتافيزيقا فيذكر أن لهذا اللفظ معنيين :

الأول : هو أن الميتافيزيقا هى البحث فى العناصر والمبادئ الأولية فى المعرفة والعمل ونقدها، وذلك كما يبدو فى نقد العقل النظرى. حيث يمكن أن نسمى هذا النوع من الميتافيزيقا "ظواهر". وكذلك فى نقد العقل العملى وفى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

الثانى : هو أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يدعى إدراك موضوعات تتجاوز نطاق تجربتنا الحسية، وهذه هى الميتافيزيقا التى يهدف «كانت» إلى التدليل على بطلانها قائلاً : إنه ليس هناك أى مبرر عقلى أو حسى يدعونا إلى التسليم نظرياً بوجود موضوعات خارجية ليست فى متناول التجربة الحسية، والميتافيزيقا حينما تتصدى لمثل هذه الأبحاث إنما تكون كأحلام الواهم فهى تنتقل بغير سبب مشروع من الصور الفكرية إلى الأشياء فى ذاتها . ويتوهم العقل الإنسانى أنه فى استطاعته أن يضع مثل هذا العلم . ويتساءل «كانت» عن مصدر هذا الوهم أو الميل الميتافيزيقى الذى يحفزنا إلى أن نقحم أنفسنا فى موضوعات تعلو على تجربتنا الحسية ويجيب بأن وراء ذلك قوة فكرية هى «النطق» .

والنطق أو العقل الخالص هو موضوع القسم الذى يسميه «كانت» بـ «الجدل الصورى» ويعرفه بأنه تلك القوة التى يحاول بها أن يستخدم صيغه الأولية ومقولاته فى ميادين لا توجد بها تجارب حسية تنطبق عليه.

ويقول «كانت» : إن التفكير الصادر عن النطق يؤدى إلى سلسلة من القضايا المتناقضة تؤلف فى مجموعها ما يسميه بالجدل. ويؤكد «كانت» أننا لن نحصل مطلقاً على أى معرفة يقينية حقة عن طريق الجدل. ومع ذلك فنحن منساقون بطبعنا إلى هذا النوع من التفكير أى إلى الجدل. حيث نميل فى الغالب إلى ربط جميع نواحى تفكيرنا على أساس وحدة شاملة مترابطة وكذلك فإننا عن طريق هذا الجدل أيضاً نتجه بدون مبرر معقول إلى أن نحصل على معرفة يقينية من الأشياء فى ذاتها كالنفس والله والعالم كما لو كانت جواهر قائمة فى ذاتها وموجودة فى العالم الخارجى.

ويستطرد «كانت» متسائلاً : كيف أمكن للعقل أن تصدر عنه هذه الميتافيزيقا، إذ العقل هو قوة التصورات، والحكم هو الذى يدخل الحدس تحت أى تصور ما، واستدلال العقل بوصفه وسيطاً إنما يبين لنا إلى أى حد يكون هذا العمل مشروعاً فالاستدلال هنا ينتقل من المشروط إلى الشرط، ولكن هل يوجد توقف ممكن فى هذا الانتقال بمعنى أنه هل يمكن الوصول إلى شرط نهائى لا يصبح بذاته مشروطاً ؟ ويصل بالفعل «كانت» إلى هذا الهدف فى النهاية، إذ يقف فى النهاية عند ثلاثة مشروطات هى الجوهر النفسى، والجوهر الإلهى، والجوهر العالمى ــ كما سبق أن ذكرنا ــ وقانون هذه الأشياء فى ذاتها الأساسى واحد حيث نستنبط إثباتاتها من العقل وحده فهى كما رأينا أفكاراً بذاتها موجودة فى العقل ولا نستطيع أن ندرك أى مقابل لها فى الخارج لعجز إدراكنا عن ذلك، ومن ثم فالميتافيزيقى هو الذى يتحدث عن إدراكه المباشر للموجودات العليا رغم عدم إمكانه تخطى التجربة الحسية التى تنصب على الظواهر فحسب ومهما ادعى النطق أنه قادر على إدراك الأشياء فى ذاتها فإنه لن يمدنا إلا بمعان مطلقة ليس لها مقابل خارجى، فليس ثمة شئ فى

إدراكنا غير مادة التجربة وهى حدس حسى ثم الصور التى تأتى من الفكر وتسمح بتركيب حكم كلى ضرورى وبذلك تجعل قيام المعرفة ممكناً.

أما هذه المعانى المطلقة فإن النطق يرد إليها سائر التجارب التى تلقاها عن طريق الحساسية والفهم محاولاً بذلك أن يحقق الوحدة التامة فى الفكر فالعالم فى نظر النطق يشمل جميع الظواهر الخارجية المدركة بالحساسية والفهم، أما النفس فإنها تشتمل على جميع الظواهر الباطنية أما الله فإن النطق يجعل منه علة للعالم وللنفس. وكأن النطق لوحة تحمل عليها هذه الظواهر الخارجية والباطنية أو كأنه يشبه أن يكون مقوما لهذه الظواهر ولكن «كانت» يقول : ما الذى يسمح لنا بأن نجمع التجارب المبعثرة والتى ندركها فرادى، ثم أن نربط بينها ونطلق على نتيجة هذا الربط اسم العالم ؟ هنا يهاجم «كانت» الترابط العلمى الذى يتم وفقاً للأسلوب التقليدى القديم، ويرى أن حماس العقل فى سعيه إلى التنظيم وتوحيد المعرفة يوقعه فى أخطاء شنيعة فهو يبتدع جوهراً عالمياً ويحمل عليه جميع الظواهر المدركة بالحس، وهذا ما لا يوجد عليه دليل واحد على الإطلاق.

ويبين نقد العقل النظرى أن هذه المعانى ليست سوى صور مجردة جوفاء وظيفتها التوحيد واعتبارها موضوعات موجودة فى الخارج يؤدى إلى أغاليط ومتناقضات لا حد لها. ومن ثم فإن الميتافيزيقا على هذا النحو لا يمكن أن تكون علماً مادامت تقوم على أحكام غير محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة ومن ثم لا تتصف بالموضوعية. وبمعنى آخر انتهى تحليل الأحكام إلى أنه بينما يقوم كل من العلم الرياضى والعلم الطبيعى على الأحكام التركيبية الموضوعية نجد أن الأحكام الميتافيزيقية لا تتسم بمثل هذ الموضوعية إذ التركيب فيها ظاهرى ولا يعطينا المحمول فيها شيئاً جديداً على الموضوع ومن ثم فهى لا تشكل علماً موضوعياً لأن أحكام الميتافيزيقا أحكام تحليلية لا تحقق تقدماً فى ميدان المعرفة ذلك لأن وظيفة النطق هى الاستدلال القياسى، إذ يرد المعرفة الجزئية إلى الكلية وهكذا إلى غير نهاية دون أن يقدم جديداً إلى

دائرة المعرفة أو يوسع دائرة العلم، وكذلك كما ذكرنا فإن النطق بتوحيده للمعرفة ينتقل انتقالاً غير مشروع من الوجود التجريبي إلى وجود مطلق مجاوز للتجربة، وعلى هذا فهو يعجز عن مطابقة معاييره على التجربة الحسية. وهذا مما يجعل استدلالاته عقيمة الجدوى ولا فائدة من ورائها. ويكشف لنا النطق عن الأنا أو النفس ويفترض أنها جوهر وليست عرضاً، وكذلك العالم فإن النطق يرى فيه مجموع العلل الطبيعية وإذا أضفنا الألوهية كعلة مطلقة ظهرت لدينا ثلاثة علوم نظرية :

أولا ــ علم النفس النظرى .

ثانيا ــ العلم الطبيعى النظرى .

ثالثا ــ العلم الإلهى النظرى.

ويستعرض «كانت» أدلة هذه العلوم الثلاثة فيذكر أنها أدلة سوفسطائية إذ أنها تتناول مسائل وهمية، مع أنها تظن فى نفس الوقت أنها إنما تبحث فى موجودات حقة، والحقيقة أنها تبحث فى معان ثلاثة فحسب. وما هذه المعانى الثلاث إلا وظائف فكرية توحد المعرفة ويسمى «كانت» الاستدلالات التى تقوم عليها هذه العلوم بالمتناقضات أو بأغاليط العقل الخالص.

(١) علم النفس النظرى :

فمن حيث مباحث علم النفس النظرى نجد أن لدى النطق فكرة عن النفس، ذلك أننانشعر خلال التجربة بوحدة الإدراك وبوجود الأنا باستمرار فنحاول تبعاً لذلك أن نطبق المقولات على النفس كما نفعل حينما نطبق المقولات على الحدوس التجريبية، ثم نخرج من هذا التطبيق للمقولات على النفس إلى أن النفس موضوع قائم بذاته أى إلى القول بأن النفس جوهر بسيط مفرد له وحدة متميزة، وهو خالد وغير فان ويظل قائماً بذاته مستقلاً عن أى تجربة حسية أو بمعنى آخر تصبح النفس كجوهر مقوم للظواهر الحسية.

وهذا فى نظر «كانت» تفكير مريض فنحن لا نعرف النفس إلا من خلال تجاربنا بصدد موضوعات المعرفة وحينما نحاول أن ننتقل من هذه التجارب إلى التفكير فى جوهر النفس بمعزل عن التجارب فإننا سنقع فى أغاليط لا أمل فى الخلاص منها. ومن ناحية أخرى فإن الفلاسفة واللاهوتيين ـ فى نظر «كانت» ـ لم يقدموا أى دليل مقنع على خلود الروح، ويتساوى معهم فى ذلك الماديون الذين ينكرون هذا الخلود فإنهم أيضا لم يقدموا أى برهان كاف على عدم مشروعية الخلود، وعلى الرغم من أننا نقبل ونتمنى أن نكون خالدين إلا أن العقل الخالص لا يتيح لنا أن نحقق هذا الرجاء وإذن فهو لا يستطيع أن يمدنا بأى سند أو بأى دليل لسلوك هذا السبيل. وإذن فلا يمكن بأى حال من الأحوال أن نقيم أى دليل على وجود النفس سواء كانت هذه النفس فانية أم خالدة، وفى هذا رد على المدرسة الديكارتية التى أقامت وجود النفس على الفكر مع أن الإنتقال من الفكر إلى الوجود ليس له سبب مشروع فى رأى «كانت» وخصوصاً فيما يتعلق بالموضوعات التى تجاوز نطاق التجربة الحسية. فكأن النفس عند «كانت» هى فكر خالص لا يمكن أن تعتبر كجوهر قائم بذاته أو أن ندركها على هذا النحو كما يذهب ديكارت فالنفس إذن ليست لها صفتها الجوهرية إلا بارتباطها بالحدوس الحسية التى هى موضوع المعرفة، وعلى هذا فإن النفس تعتبر الشرط الصورى الأولى لكل معرفة وينبغى ألا نخلطها بموضوع المعرفة، ومن ثم تصبح الأنا التى تدرك ذاتها بالحس الباطن مجرد أنا ظاهرية خالصة لا تظهر إلا من خلال تجربة المعرفة الحسية، أى من خلال الصورة الأولية للزمان وبحسب المقولات ولا يمكن بالتالى أن تكون هذه الأنا معطاة لنا من الحس الباطن فحسب، إذ لا معنى لها بدون الحدوس الحسية التى تعتبر كمادة لها ويؤكد «كانت» أن «أنا أفكر» لا تصلح مطلقاً أن تكون موضوعاً منطقياً فى قضية مقبولة بدون التجربة الحسية.

(٢) علم الطبيعة النظرى :

أما فيما يختص بعلم الطبيعة النظرى فيرى «كانت» أن لدى النطق فكرة عن العالم إذ هو يجمع سائر الظواهر الطبيعية التى ندركها خلال تجاربنا الحسية ويدعى أن هذا هو الجوهر العالمى، ومثل هذا التفكير يعتبر تفكيراً عقيماً فى نظر «كانت» ومن خلال هذا التفكير الذى يرفضه «كانت» يظهر العالم بالنسبة للعقل كمجموعة مطلقة ولا مشروطة من الأشياء أى بمعنى أنه يعتبر بمثابة المجموعة الكلية للأشياء، وأنه يتألف من أجزاء يضاف بعضها إلى البعض الآخر لكن «كانت» يقول إن هذه الأجزاء إنما تظهر للوجود بعد قيام العالم كجوهر فكيف إذن نزعم بأن هذا المجموع من الأجزاء حاصل على وجود أولى؟ ونحن إما أن نقول بأن العالم متناهى أو لا متناهى وهو على أية حال يعد مجموعة أشياء فى المكان، أو هو تعاقب أحداث فى الزمان، ويتساءل «كانت» أيضا عمّا إذا كان هذا العالم محدود فى المكان وهل له بداية فى الزمان أم لا، وهل هو منقسم إلى جزئيات غير منقسمة أو جزئيات تنقسم إلى ما لا نهاية، وأيضاً يتساءل «كانت» : هل ترتبط هذه الأحداث فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول بحيث نصل فى النهاية إلى علة أولى غير معلولة وأيضا هل نستمر فى التحليل إلى ما لا نهاية حينما نجد أن الحادث الممكن يستند إلى حادث ممكن آخر؟ وهل يتعين فى هذه الحالة الوقوف عند حد. وهذه هى الأوجه الأربعة للمقولات التى عالجنا بواسطتها سلسلة الأحداث والموجودات فى العالم، ولم نتمكن من خلالها أن نثبت التناهى أو اللاتناهى فى أى منها.

وسنحاول هنا مناقشة موقف «كانت» بهذا الصدد تفصيلاً حيث نعرض لأربع مناقضات مقابلة للمقولات الأربع، ويتبين لنا عن طريقها كيف أن علم الطبيعة النظرى إنما يستند فى مجموعه إلى أغاليط تعوق سير المعرفة الطبيعية [١] أما هذه المناقضات الأربعة فهى :

(١) والمناقضة هى كل قول مغالط نجد فيه قضيتين متناقضتين تماماً بحيث أن إحداهما لا تصلح إلا بإبطال الأخرى.

أ ـ **المناقضة الأولى** : وهي تدور حول وجود العالم مستقلاً عن تجاربنا الحسية، وفيها تناول «كانت» الفكرة القائلة بأن للعالم بداية في الزمان والمكان ثم فندها أي أثبت عدم صحتها، ثم فنَّد الفكرة القائلة بوجود نهاية زمانية أو مكانية للعالم. فهو إذن قد أبطل النقيضين أي القول بوجود بداية أو نهاية لكل من الزمان أو المكان والقول بعدم وجود بداية أو نهاية لهما. وتبقى فكرة الزمان وفكرة المكان في ذاتهما وينتهي «كانت» فيما يتعلق بهما إلى أن الزمان والمكان ليسا شيئاً في ذاتهما، بل هما صورتان لإدراكنا وكذلك فإنهما ليسا خاصتين بعالم مستقل من تجاربنا الحسية، ومن ثم فإن القول بوجود عالم مستقل عن تجاربنا يصبح أمراً عقيماً لا معنى له.

ب ـ **المناقضة الثانية** : وهي تدور حول المادة وهل هي منقسمة بالفعل إلى أجزاء أم غير منقسمة ؟ وقد وضع القضيتين كوضعهما في المناقضة الأولى فبرهن على فساد القضية القائلة بأن المادة غير منقسمة إلى أجزاء، ثم برهن على فساد القضية المناقضة لها والقائلة بأن المادة منقسمة إلى أجزاء . واعتبر «كانت» في نهاية الأمر أن المادة منقسمة أو غير منقسمة حسب ما يتراءى لنا في تجاربنا الحسية التي تخضع للزمان والمكان وللفهم، أما أن المادة تنقسم أو لا تنقسم بذاتها أو في ذاتها بمعزل عن تجاربنا الحسية فهذا فهم خاطئ.

جـ ـ **المناقضة الثالثة** : وهي من مبدأ الحتمية، القضية الأولى تقول أن جميع الظواهر تخضع لمبدأ الحتمية ويبرهن «كانت» على فساد هذه القضية. أما القضية الثانية فإنها تقول إن جميع الظواهر لا تخضع لمبدأ الحتمية ثم يبين «كانت» فساد هذا الرأي أيضاً.

أما حل هذه المناقضة فإنه يتم بطريق غير حل الأولى والثانية، فهو يرى أنه بينما يمكن القول بأن لكل معلول علة فيما يختص بتجاربنا الإنسانية المحدودة ولأننا نحن الذين نركب هذه التجارب إلا أنه من الممكن ألا ينطبق هذا القانون على عالم الأشياء في ذاتها ذلك الذي لا نعرف عنه شيئاً ولا سيما في

ميدان الأخلاق. وإذن فـ «كانت» فيما يختص بمناقضة الحتمية يتجه إلى حل جزئي فبينما يقبل مبدأ الحتمية أو العلية بهذا المعنى المحدود من مقولات الفهم ـ أي بينما يقرر مشروعية الارتباط العلي بالنسبة لظواهر التجربة ـ نجده من ناحية أخرى يرفض أن يجعل من هذا المبدأ مبدأ عاماً كلياً لأنه في هذه الحالة سيستدل به الذهن على وجود أشياء في ذاتها تجاوز نطاق التجربة الحسية أو بمعنى آخر إن الذهن إذا سمح له باستخدام مبدأ الحتمية بطريقة عامة فيما عرف من التجارب وما لم يعرف فإنه سينساق إلى أخطاء مثل أخطاء أرسطو والقديس توما اللذين أثبتا وجود محرك أول أو علة أولى بناء على تسلسل العلل والمعلولات فيكون الذهن قد خطا خطوة غير مشروعة بانتقاله بالأسلوب العلمي من مجرد الصيغ الجوفاء إلى الموجودات في ذاتها.

د ـ **المناقضة الرابعة** : هذه المناقضة هي استمرار للبحث في المناقضة الثالثة وتقول إحدى قضاياها : يوجد موجود ضروري مطلق هو الله يكون علة العالم أو جزء منه ويفند «كانت» الآراء المختلفة التي تؤيد هذا الرأي. أما القضية الثانية في هذه المناقضة فهي تقول : لا يوجد موجود ضروري مثل هذا ويفند «كانت» أيضا الأدلة المؤيدة لهذه القضية، وحل «كانت» لهذه المناقضة هو كحله في المناقضة الثالثة فهو يذكر أننا لا نجد في تجاربنا الإنسانية أي فكرة عن هذا الوجود الضروري كما أننا لا يمكن خلال هذه التجارب الإنسانية وحدها أن نثبت عدم وجود مثل هذا الوجود ويحيل «كانت» الفصل في موضوع هذه المناقضة إلى كتاب نقد العقل العملي فهو يذكر أن تصور وجود هذا الموجود أي الله في عالم الأشياء بذاتها لا يمكن البحث فيه إلا في نطاق العقل العملي.

وينتهي «كانت» من مناقشته لمناقضات العقل الخالص إلا أننا سنقع في التناقض إذا اعتبرنا الظواهر هي الأشياء في ذاتها علماً بأن معرفتنا كلها إنما تقوم على الظواهر فنحن لا نقابل الأشياء في ذاتها في تجربتنا المعرفية، ولكن هذه المثل أو المبادئ التي تكمن في العقل ونسميها بالأشياء في ذاتها على

الرغم من أنها غير ذات وجود مؤثر في تكوين الأشياء التي ندركها،إلا أنها على الأقل تستخدم كهيكل تنظيمي لإدراكها يوضح لنا كيف يتم الإنتقال الحسي من شرط إلى شرط،فالعقل يبحث ليحصل من المشروط على الشرط، وهذا العقل يحثنا على الاستمرار في هذا الانتقال حتى يحصل على جملة الشروط التي يتوجه إليها عقلنا مع استمراره في أن يبين لنا الطريق الذي يجب أن نسلكه في هذا المجال.

وكذلك فإن المناقضة التي يشير إليها «كانت» في الميتافيزيقات تساعدنا على إيجاد حل للتعارض التقليدي بين الحرية والجبرية. وينتهي «كانت» بصدد هذه المشكلة إلى إثبات القيمة الظاهرية فحسب للحتمية ذلك أن الحتمية هي قانون معرفتنا ولكنها ليست قانون الموجودات أي أن هذه الحتمية إنما تنطبق على الواقع أو الحقيقة كما نعرفها نحن،وليس كما هي موجودة في حقيقته.

ومن ثم يصبح من الصواب أننا لا نعرف ذواتنا بالحس الباطن إلا في صورة ظاهرة،وكيف أن حتمية أفعالنا ليست دليلاً ضد حريتنا الواقعية.

علم اللاهوت النظري :

وينتقل «كانت» هنا من علم النفس العقلي والكوزمولوجي إلى علم اللاهوت النظري في دائرة مناقضات العقل الخالص الذي ينطوي عليهما مبحثه في الميتافيزيقا،فقد أوضحنا فيما سبق كيف أن فكرة وجود الله ووجود النفس ووجود العالم هي مجرد أفكار تنطوي عليها عقولنا الإنسانية وفي دائرة علم اللاهوت النظري نجد «كانت» يستعرض الإستدلالات الأساسية في هذا العلم فيذكر أن فكرة الألوهية هي من جملة الأفكار،ولن ينطوي عليها النطق ويسميه أحياناً « أي الله » بمثال النطق. ومنذ عام ١٧٦٣ م درج «كانت» على أن يوضح لنا كيف أننا لا يمكن أن نسلم بوجود الممكن إلا إذا استندنا في نهاية الأمر على موجود ضروري، وقد اعتقد «كانت» أنه وجد في مقولة الممكن والضروري برهاناً على وجود الله ولكنه يعود في نقد العقل الخالص

لكي يذكر أن هذا لا يعتبر دليلاً أكيداً على وجود الله إذ هو مجرد طريقة أو أسلوب للنقل يمكن له أن يكوّن فكرته عن الله؛ ذلك أن وجود الأشياء المختلفة وكثرتها إنما يتطلب بالضرورة في نظر «كانت» أن يستند وجودها إلى حقيقة عظيمة تكون أساساً لهذا الوجود المشترك، وكان «كانت» يرى أن إمكان وجود الأشياء يقوم على أساس وجود حقيقة عظمى أو موجود أسمى يعتبر بمثابة نموذج أو مثال لهذه الأشياء وتكون الموجودات نسخاً ناقصة منه. ويوضح لنا «كانت» أسلوبه في الإستدلال على وجـــود الله متسائلاً عما إذا كان هذا الموجود واقعاً فعلياً أم لا ؟

يقول «كانت» ـ إننا بعد أن جمعنا تجاربنا الداخلية وافترضنا أنها تشكل وحدة جوهرية هي النفس، وكذلك بعد أن جمعنا الظواهر الطبيعية، وألفنا منها جوهراً عالمياً، فإن عقلنا لا يقف عند هذا الحد، بل يستمر في أسلوب التوحيد أو التنظيم لكي يكشف عن أساس لهذين الجوهرين أي النفس والعالم، ويرى أن أساس هذين الجوهرين هو الله، وهذا هو هدف اللاهوت النظري أي أن مبحثه يدور حول إثبات وجود الله وصفاته ويصف الفلاسفة واللاهوتيون الله بأنه موجود لا متناه، له العلم المحيط والقدرة الشاملة وترجع إليه سائر الأشياء، والمنطق منساق إلى تكوين هذا التصور وذلك رغبة منه في توحيد الفكر. والمشكلة هي أن نبحث عن مبرر لهذا التصور الذي انساق إليه العقل أو بمعنى آخر أن نبحث عمّا إذا كان من الممكن البرهنة على وجود هذا الموجود أي الله.

هنا يقول «كانت» إنه لما كانت عقولنا محدودة فإن معرفتنا تكون بالضرورة مستمدة من تجاربنا فقط، وهذه التجارب لا تمدنا بأي معرفة عن اللا متناهي، إذ أنها تقف عند المحسوس ولا تدرك الأشياء في ذاتها، وإذن فلن نستطيع عن طريق تجاربنا أن ندرك الألوهية اللامتناهية، فتبقى الألوهية فكرة خالصة يوافقها العقل منطقياً، ولا تستطيع تجربتنا الحسية أن تثبتها أو تنفيها، ويبقى أيضاً وجود الله موضوعاً للدراسة في نقد العقل العملي، حيث سيكون

من المسلمات التى تتطلب الإيمان لا النظر العقلى، ما دام إدراكنا محدوداً بنطاق تجاربنا الإنسانية الحسية. وتبقى أيضا فكرة الله كمبدأ منظم أى كمجرد إمكان يحتمل الصواب أو الخطأ بالنسبة إلى العقل النظرى.

براهين وجود الله :

ويلخص «كانت» براهين إثبات وجود الله في ثلاثة هي :

١ ـ الدليل الأنطولوجي : وهو أنه لما كانت فكرة الله كموجود أعظم تتضمن جميع الصفات الإيجابية، فإنها تتضمن صفة الوجود أو بمعنى آخر فإن الوجود مشتق من فكرة الألوهية، ولكن «كانت» يرى أن الوجود ليس صفة يستدل عليها منطقياً من مجرد تعريف الألوهية، إذ أنه من الممكن أن نحلل فكرة الألوهية لنستخرج منها صفات منطقية فحسب، وعندما نضيف «الوجود» إلى هذه الصفات فإنا نضع حكماً تركيبياً، أى نضيف محمولاً جديداً لا يوجد في التعريف.

وعلى ذلك فلا يمكن الإستدلال على وجود الله من مجرد فكرة الله، ذلك لأننا لم نخرج مطلقاً عن نطاق الفكر، فكيف نسيغ لأنفسنا أن ننتقل من الفكرة إلى الوجود، مع أننا فى نطاق الفكرة فحسب. ومهما كانت عظمة هذه الصفات الإلهية وسعتها وشمولها إلا أننا قد أشرنا ـ فى تعريفها أولاً ـ إلى أنها فكرة، فلا يجوز أبداً أن نستخرج من فكرة شيئاً آخر ـ غير الفكر ـ مثل الوجود.

وإذن فالوجود وهو المحمول، مغاير للألوهية، وهى الموضوع. وإذا احتججنا بالرابطة بين الموضوع والمحمول فإن هذه الرابطة يستحيل أن تقلب دائرة الفكر إلى دائرة الوجود أو تنتقل من هذه إلى تلك.

« وهذا كله يتأتى من عدم توفر تجربة حسية تخضع للصيغ العقلية بحيث تجعلنا نقر بأن الله موجود. وعدم وجود مثل هذه التجربة هو الذى يمنعنى من إصدار مثل هذا الحكم ويبدو أن «كانت» قد أغفل عن عمد، تجارب الصوفية والقديسين التى تشير إلى الشهود العيانى الروحى للذات الإلهية.

٢ ـ الدليل الكوزمولوچي : يشير مضمون هذا الدليل إلى أننا نعرف وجود الله عن طريق آثاره. ومن صيغه أيضاً « أنه إذا وجد أى شئ، فإن موجوداً ضرورياً مطلقاً يتعين أن يوجد أيضاً، وكذلك أنا موجود وإذن فلابد من وجود موجود ضرورى مطلق » ويقول «كانت» : صحيح أننى أشعر بوجودى، ولكن الإنتقال من إثبات وجود موجود ضرورى كامل أعتمد عليه في وجودى ـ هذا الانتقال ـ فيه قفزة غير مشروعة. وينطبق هذا الرد على المنطوق الآخر للدليل الكوزمولوچى الذى يذكر أنه « مادمت موجوداً، ولست علة نفسى، فلابد من وجود موجود مطلق هو علة وجودى ووجود الأشياء جميعاً ».

٣ ـ الدليل الطبيعى الأولى : وهذا الدليل ينصب على إثبات وجود الله عن طريق مشاهدة النظام والتنسيق فى الطبيعة، وصحيح أننا نبدأ فى هذا الدليل بالتجربة الحسية، ولكن هذه الشواهد لا تسمح لنا بإثبات وجود موجود لا متناهى، إذ كل ما يمكن لنا إثباته هو وجود إله منظم للمادة وليس خالقاً لها على حسب ما يرمى إليه أصحاب الدليل.

وينتهى «كانت» من عرضه لهذه الأدلة بقوله : إنه يستحيل إقامة أى دليل نظرى على وجود الله.

وعلى هذا النحو فإن نقد العقل النظرى يعطينا إجابة تامة على تساؤلنا الذى نقول فيه كيف يمكن أن يرتبط موضوع ما بتصور مقابل له ؟ أو كيف تصدق الأحكام التركيبية الأولية؟ أى كيف يمكن أن تكون ممكنة الحدوث، ومن ثم فإن أى موضوع أو موجود يمكن أن يدخل تحت تصور ما أويرتبط به بشرط أن يمر فى تكوينه الأساسى بصيغة الحدس الحسى، وهما المكان والزمان مثل الشكل والعدد وهذا فى حالة موضوعات الرياضيات الأمر الذى هو السبب فى قيام أو صدق الأحكام التركيبية الأولية فى الرياضيات، ويمكن أيضا أن يكون للتصور موضوعاً ما عندما يعطينا قاعدة أولية ترتبط بحسبها الحدوس الحسية المشتقة حتى يمكن لموضوع التجربة أن يكون ممكن الحدوس ذلك مثل تصورات الجوهر والعلة، وعلى هذا النحو فإن موضوعاتها

وهى النفس والعالم أى الطبيعة والله لا يمكن أن تعرض لنا فى صورة حدس حسى وكذلك لا يمكن أيضا أن تكون شروطًا لأى تجربة ممكنة، وهذا يعنى أن هذه الموضوعات أو الأشياء فى ذاتها لا يمكن أن تكون لها أية قيمة موضوعية، وعلى هذا فإننا نجد كيف أن الأحكام أو التأكيدات الميتافيزيقية تتعارض باستمرار فيما بينها بينما تتقدم الرياضيات بنجاح فى مجال المعرفة.

إذن فالجدل الصورى يبين لنا كيف أنه يتعذر إقامة أى ميتافيزيقا نظرية، موضوعاتها جوفاء غير مستمدة من التجربة، وأنه يستحيل إقامة علم لا يستند إلى التجربة الحسية التى هى أساس موضوعية الأحكام التركيبية على أنه يجب التنبيه إلى أن «كانت» لا ينكر وجود موضوعات الميتافيزيقا إنكاراً قاطعاً، بل إنه يدلل فقط على استحالة قيامها كعلم نظرى لعجز قوانا المدركة عن أن تحيط بموضوعات مطلقة. وسنرى فى ميتافيزيقا الأخلاق كيف أن «كانت» سيثبت وجود موضوعات النطق وهى الله والنفس والعالم عن طريق إيمانه القائم على العمل بعد أن استحال عليه إثبات هذه الموضوعات المطلقة عن طريق النظر العقلى وحده.

ثانيا ـ ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملى

نحن نعرف أن «كانت» ظلَّ إلى سن السادسة والأربعين من عمره أى إلى سنة ١٧٧٠ يعتنق طائفة من المذاهب التى كانت شائعة فى عصره، وفى هذه السن بالذات تقدم لجامعة كنجسبرج برسالة كشف فيها عن مبدأ فلسفته النقدية، وقد ذكرنا مجمل هذه الفلسفة. وظل بعد ذلك زهاء عشر سنوات يعمل على وضع هذه الفلسفة فى صورتها المعروفة فى كتاب « نقد العقل النظرى » وتبع هذا الكتاب، أن ظهر لدى «كانت» تغير أساسى فى نظرته إلى الفلسفة الأخلاقية ولكن الواقع أن أسس هذه الفلسفة الأخلاقية كانت موجودة بطريقة أولية فى رسائله السابقة قبل ظهور نقد العقل النظرى، ولهذا فإن الباحث فى ميدان الفلسفة الأخلاقية عند «كانت» يتعين عليه أن يتتبع أصولها فى رسائله الأولى، ويكون هذا هو الدور الأول فى تكوين مذهبه

الأخلاقى، أما الدور الثانى فإنه يؤرخ منذ ظهور كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ، ثم بعد ذلك كتاب «نقد العقل العملى» ، أما كتاب ميتافيزيقا الأخلاق فإنه تلخيص للكتابين السابقين.

١ ـ الأخلاق عند «كانت» قبل إعداده فلسفته النقدية :

نشأ «كانت» من الناحية النظرية الدينية على تعاليم المذهب التقوى البروتستانتى وكانت أمه مشبوبة العاطفة الدينية، فأثرت فى شخصيته تأثيراً قوياً واضحاً وما لبثت أن ألحقته بمدرسة يديرها أحد أتباع المذهب التقوى، وكان أتباع هذا المذهب يرون أن التقدم فى الدين والحياة الدينية إنما يتم عن طريق العمل لا النظر، وعن طريق الإرادة لا العقل، وأن منبع الدين هو الوجدان المشتعل لا العقل المستنير، وعلى الجملة فإن هذا المذهب الدينى كان يرفع من قدر الحياة الباطنية للنفس، والإيمان الحق عند أتباعه هو الذى تؤيده الأعمال، وهم يفسرون المسيحية على أساس أنها اتجاه قوى أو شديد إلى محبة الله مماثل للتقوى، وأن المسيحية تفقد أساسها الجوهرى إذا نظرنا إليها كمجرد تعاليم يتلقاها المرء ويطبقها، وذلك يوجه النظر إلى حياة الحب الخالص الذى يجب أن تربط المؤمن بالعقيدة بقطع النظر عن تعقيدات اللاهوت المصطنعة.

هذا هو الجانب الدينى فى حياة كانت، والذى سيكون له تأثيره فى ميدان الفلسفة الأخلاقية. وإلى جوار هذا التأثير الدينى نجد أن «كانت» تلقى فى شبابه خلال الدراسة الجامعية، مذهب ليبنتز العقلى، وكان هذا المذهب سائداً فى عالم الفلسفة بألمانيا على عهده ـ أى على عهد كانت ـ وكان أتباعه يعتبرون العلم مجموعة من المعانى المرتبطة ارتباطاً وثيقاً، وذلك على نسق الرياضيات، بحيث يمكن أن نعين عن طريق هذا المذهب «السبب الكافى لوجود كل شئ فى الطبيعة»، ثم أن نكفل للطبيعة الإنسانية بفضل اتساع المعارف زيادة مطردة فى الكمال والسعادة. ويرى أتباع هذا المذهب أيضا أن عالمنا هذا هو خير العوالم الممكنة، ولهذا فهم يؤمنون بالتفاؤل والغائية،

ويوجبون أن تكون الفضيلة صادرة عن المعرفة، أى أن العمل الأخلاقى يؤسس على النظر العقلى، فالعقل أساس أول فى ميدان الأخلاق، والتقوى الحقة عند أتباع هذا المذهب إنما تتألف من نور العقل وفضيلة الإيمان، أى من المعرفة والعمل الأخلاقى معاً، ويؤكد أيضاً أتباع ليبنتز أنه ليس من الممكن أن نحب الله وأن نتجه إليه بمشاعرنا القوية الدافقة دون أن نعرفه أولاً. وإذن فالتعارض واضح بين مذهب التقوى البروتستانتى ومذهب ليبنتز، أى بين مذهب يقوم أولاً على الإيمان والعمل، ومذهب يقوم أولاً على النظر العقلى. وفى ميدان الأخلاق بالذات، نجد المذهب العقلى أى مذهب ليبنتز يقرر أن المبدأ الأساسى للحياة الخلقية هو مبدأ الكمال «Perfection» القائم على فكرة الواجب. وبحسب هذا المبدأ يكون علينا أن نعمل للوصول إلى مرتبة الكمال، وكذلك لإيصال إخواننا فى الإنسانية إلى هذه المرتبة. ويتم هذا التقدم فى طريق الكمال بنظام معين يجتمع فيه العلم والعمل. فالعقل يتدخل أولاً لكى يرشدنا إلى خيرنا، هذا الخير الذى يؤدى بنا إلى السعادة.ومن ناحية أخرى فإن هذا الخير أيضا، الذى يرشدنا إليه العقل، هو فى الوقت نفسه ميلنا الطبيعى وهو أيضاً ما تقتضيه طبيعته، فالعقل حينما يتصور الخير، إنما يتصور ما يتفق مع طبيعتنا، ومع ماهو أفضل بالنسبة لنا، ولهذا فإنه حالما يتصور العقل الخير، تتبعه الإرادة حتما، أى أن عمل الإرادة يتبع التصور العقلى فالعقل إذن مرتبط بالعمل. ويكفى فى نظر ليبنتز أن نعرف وجه الخير حتى نعمل على تحقيقه.

هذا هو ملخص الموقف الجبرى النفس فى ميدان الأخلاق كما قال به ليبنتز وأتباعه. ونحن نعرف أن كلا من سقراط وأفلاطون قد قال بهذا الرأى وقد تحمس كانت فى مبدأ حياته الفلسفية لهذا الموقف، وأخذ يدافع عنه فى رسالة نشرها سنة ١٧٥٧ وأشار فى هذه الرسالة إلى أنه على الرغم من أن التصور العقلى يسبق العمل إلا أن هذا لايقضى على حرية العمل (الإرادة). وذلك لأننا نعتبر أن هذه الحرية هى قوة الفعل الذى يتم تنفيذه بناء على تصور الخير بطريقة واضحة، وأن الإرادة التى تقوم على إنجاز الفعل لايمكن لها أن تنحرف عما يتفق مع طبيعتها، وليس لها أيضاً أن تشذ عن «مبدأ السبب

الكافى» الذى يقول بأن وجهة الخير الأقوى ستنتصر حتماً وستتوجه إليه الإرادة وتفوز بالتنفيذ، وهذا هو معنى الحرية فى نظره، أى أن الحرية عند ليبنتز وعند كانت بهذا المعنى ستكون فى اختيار النفس لأصلح القدرات، أى لذلك التصور الذى سيكون أكثر قيمة من حيث الخير بين هذه التصورات. وعلى هذا فعملية الإختيار النفسى هى التى تُسبغ على فعل الإرادة طابع الحرية، ومن ثم ففى نظره ليست هناك جبرية نفسية. والواقع أن هذه الجبرية موجودة بالفعل، وذلك لأن تصور الأصلح سيكون ملزماً للنفس وضاغطاً عليها، فلايكون هناك أى مجال لحرية الإرادة فى الاختيار وعلى هذا تبقى الجبرية قائمة رغم دفاع كانت عن موقف ليبنتز وتفسيره لهذا الموقف بأنه يقوم على حرية الإرادة.

وفى عام ١٧٦٨ نشر كانت رسالة أيّد فيها موقف التفاؤل عند ليبنتز، ذلك الموقف الذى يرى أن الكمال الإلهى اقتضى بالضرورة أن يخلق الله أحسن عالم ممكن. وقد تصدى كانت للدفاع عن هذه الفكرة والرد بشدة على منتقديها. على أنه بعد سنة ١٧٦٠ أخذ بالتدريج يتجه إلى آراء جديدة معارضة للآراء السابقة، فأخذ يراجع المعانى الأخلاقية التى وجدها فى فلسفة ليبنتز واتجه إلى نقد معظم هذه الآراء، وكان ذلك بسبب تحوله من قراءة ليبنتز إلى الإقبال على استيعاب كتب فلاسفة الأخلاق من الإنجليز، هذا بالإضافة إلى شغفه الشديد بقراءة جان جاك روسو. وقد قرأ كانت من كتب هذه المدرسة ما يتعلق بالحس الخلقى «moral sense» حيث يذهب الإنجليز وفلاسفتهم إلى القول بأن الحس الخلقى يدرك المعانى الخلقية بداهة بتمييزه بين الخير والشر، دون أى حاجة للرجوع إلى العقل أو غيره من الأساليب؛ فالحس الخلقى عندهم قوة يكمن فيها ذوق فطرى، هو أصل هذا التمييز بين الخير والشر فى الأخلاق، وإذن فقد ارتبطت عندهم النزعة الأخلاقية بالنزعة الجمالية، وأصبح الذوق الخلقى مشوباً بطابع الجمال. ومن القائلين بهذه الحاسة الخلقية شافتسبرى وهاتشيسون. وقرأ «كانت» أيضاً عن روسو دعوته المعروفة بالعودة إلى الطبيعة أى إلى الفطرة الخالصة بعد أن ينزع عنها العرف والتقاليد الاجتماعية. هذان الإتجاهان ــ أى اتجاه الإنجليز إلى الحس الخلقى،

واتجاه روسو إلى الفطرة الخالصة المبرئه من تأثير المجتمع ـ كانا موضع إعجاب كانت وتقديره الكبير بعد أن تخلى عن موقف ليبنتز. وقد أبدى كانت ملاحظة أولية على هذين الإتجاهين فأدرك أنهما منفصلان عن الدين وأن منهجهما واحد إذ يقوم على التحليل النفسي.

وفى عام ١٧٦٣م نشر كانت كتابه عن «الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله» ، وأشار فى هذا الكتاب إلى أنه لايمكن لنا أن نقيم أى برهان ميتافيزيقى يؤدى بنا إلى التسليم بوجود الله وبالعناية الإلهية ، وكان موقفه هذا إمعانًا منه فى إضعاف موقف ليبنتز والمذهب العقلى على وجه العموم، ذلك الذى كان يقيم الأخلاق والدين على أساس النظر العقلى وحده.

وفى السنة التاليه أى فى عام ١٧٦٤م نشر كانت كتابه «دراسة فى وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاق» وقد أشار فى هذا الكتاب إلى أن العقل بمنطقه وقضاياه يعجز تماماً عن أن يستخرج من ذاته حقائق معينة تمام التعيين. وكانت يقصد بهذا الكتاب الرد على القائلين بالمعانى الفطرية مثل ديكارت وليبنتز، فيذكر أن صدق هذا الرأى يتبين لنا حين نبدأ فى تحليل معنى الواجب والكمال، هذان المعنيان اللذان هما الأساس الأخلاقى للمذهب العقلى، ففضلاً عن أنهما ليسا فطريين، فهما أيضا لايعطياننا أى مبدأ معين لتبرير الحياة. فهما توصلنا لمعرفة الكمال بطريقة مثالية إلا أن هذا المعنى لا يبين لنا ما الذى يجب عمله حتى يتحقق هذا الكمال، ومثله فى هذا مثل قوانين المنطق الأساسية فإنها لاتعطينا أى موضوع للعلم. وكذلك الحال أيضاً فى فكرة الواجب، فلم يحدد الفلاسفة نوع الضرورة التى تتضمنها هذه الفكرة، فهل هى ضرورة شرطية أى أنها تحدد الواجب كوسيلة لغاية أو هل هى ضرورية قانونية تفرض الواجب لذاته وبدون أى شرط من الشروط؟ وإذن فجميع الفلاسفة تكلموا عن الواجب ولكنهم لم يفصلوا القول فى ما الذى يجب عمله كواجب، وأيضا لم يذكروا أن الواجب هو ضرورة لذاته أى ضرورة قانونية.

فما الذى يسمح لنا إذن بتعيين واجباتنا وتحليلها، ومعرفة أى الواجبات

يجب أن نفعل؟ يميل كانت في هذه الفترة من حياته ـ وبتأثير من قراءاته للفلاسفة الإنجليز ـ إلى القول بأن قوة تصور الخير لايمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة تصور يختلف عن النظر العقلى وعن التصورات الخالصة، فالشعور هو الذى يقدم للعمل الأخلاقى الموضوعات والبواعث الفاعلية مما يعجز العقل عن تقديمه. وقد أشاد كانت فيما يختص بالشعور الأخلاقى ـ بمنهج الإنجليز فى تتبع هذا الشعور عن طريق الملاحظة الباطنية وإرجاعهم الحياة الخلقية إلى الشعور بالجمال وبكرامة الطبيعة الإنسانية؛ هذا الشعور ذو القيمة الكبيرة التى لاترتبط بأى موضوع جزئى، بل هو شعور كلى عام يمكن أن يكون باعثاً على العمل.

وبالإضافة إلى إشادته بموقف الأخلاقيين الإنجليز نجد أنه ـ كما قلنا ـ يعنى بموقف روسو ويمجده قائلاً: «إن روسو هذا هو الذى نزع الغشاوة عن عينى»، فقد كان كانت قبل قراءته لروسو يعتقد أن العلم هو أكبر عنوان للعظمة الإنسانية وللمجد فى أروع صوره، وهو الغاية القصوى التى ليست بعدها غاية للإنسانية فى مجموعها، لدرجة أن كانت كان يحتقر الشعب الجاهل، ولايرى أن يتولى هذا الشعب أمور الدولة عن طريق النظام الديمقراطى، وحينما قرأ كتب روسو تعلم منه أن الحالة الطبيعية أسمى وأعظم من الحالة المدنية، وأن الإنسان على الفطرة أسمى منه،وهو فى المجتمع المكبل بالتقاليد والعادات البالية، وتعلم منه أيضاً أصول التربية السليمة التى تقوم على ضمان حرية الميول الطبيعية، وتحتقر طريقة إكراه المتعلم على قبول مبادئ يأباها، ولاتقبل التثقيف أو النظام الاجتماعى المفروض. لقد عرف إذن أن هذا كله قد أفسد القوانين الإنسانية وجعل الإنسان يدخل فى صراع مؤلم بين مايشعر به من مصير حق وهو الحياة الحرة، وخضوعه للمصير المفروض عليه. وفى نظر روسو ـ كما قرأ كانت ـ لم تكن العودة إلى أحضان الطبيعة تأخراً أو تراجعاً إلى عهد الوحشية، ولكن العودة هى فى صميمها اتجاه إلى الخلقية الصافية الحقيقية النقية، وفيها تتحرر النفس الإنسانية مما ساقته المدارس الفلسفية والتقاليد الإجتماعية من مبادئ خلقية زائفة، وعلى هذا فإن كانت قد أحس بأن روسو قد اكتشف الحقيقة البسيطة التى تصل الطبيعة الإنسانية

عن طريقها إلى جذورها العميقة، وهى العودة إلى الفطرة السليمة. وإذا كان كانت قد اقتنع بموقف روسو بعد قراءته لمؤلفاته، وتبين له أن العلم النظرى لايمكن أن يقيم دعائم الأخلاق، فإنه هو أيضاً كان قد وصل إلى مثل هذه النتائج بعد نقده للميتافيزيقا فى كتابه المعنون «أحلام واهم معبر عنها بأحلام الميتافيزيقا». وفى هذا الكتاب يقيم كانت الدليل ضد ادعاء العلم النظرى حق تدبير الحياة الأخلاقية، وبيّن فيه بوضوح أن الميتافيزيقا لاتستطيع أن تتجاوز حدود التجربة، فهى علم حدود العقل الإنسانى، وأن المعرفة الإنسانية مطلقة بل نسبية، إذ أنها حصيلة القوى الإدراكية بالإضافة إلى الآثار الحسية ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن تفيد فى تنظيم حياتنا العملية الخلقية على وجه خاص: فلن تستطيع القضايا النظرية أن تفيدنا فى البرهنة على وجود الله والحياة الأخرى، فإن هذا هو موضوع الإيمان لا النظر والبرهان. وعلى هذا فكل مشتغل بالميتافيزيقا حين يتكلم عن مشكلات الروح وقضاياها إنما يشبه الواهم الذى يظن أنه يمكنه الإتصال بعالم الأرواح بطريقة مباشرة، حيث لايمكن لنا أن نسلم بمثل هذا الإتصال إلا إذا أثبتنا أولاً وجود نوع من المشاركة الروحية بين الموجودات العاقلة. وعلى هذا فإن برجسون يصف موقف كانت بهذا الصدد قائلا: «إن نقده للميتافيزيقا وللعقل يعد نقداً نهائياً» أى أن نقده هذا قد أغلق الباب نهائياً فى وجه أى محاولة ميتافيزيقية للتفلسف.

وإذا كنا نفتقر إلى الميتافيزيقا لنقيم عالم الأرواح والألوهية وفكرة الخلود، فإنه يجب النظر فى إقامة نوع آخر من الميتافيزيقا، يختلف فى النوع عما ألفناه فى الميتافيزيقا الأرسطية (التى هى رائدة أنواع المتيافيزيقا) يجب أن نبحث عن ميتافيزيقا جديدة مغايرة تماماً لكل ما سبقها وهى الميتافيزيقا التجريبية، وهذا ماحاول برجسون أن يتصدى له، وفى هذا النوع من الميتافيزيقا التجريبية الذى قد لاترحب به الفلسفة، نحن نخضع الظاهرات الروحية للملاحظة كما يفعل دعاة العلم التجريبى من المحدثين.

ب ـ آراء كانت فى الأخلاق بعد قيام الفلسفة النقدية:

نحن نعرف أن كانت بعد قراءته كتب هيوم، قد تبين له خلالها ما يرجع

للتجربةوما يرجع للفكر، وأنه يجب تحديد مدى الارتباط بين حصيلة الفكر وحصيلة التجربة في المعرفة الإنسانية، فكل ما عدا الإحساس ـظاهره وباطنه ـ يعد من تصورات الفكر. وهذه التصورات أساسية وضرورية في قيام العلم، إذ لايكفي أن نقيم دعائم العلم على أساس من الجزئيات المحسوسة وحدها، بل يجب أن نخضع هذه الإحساسات للفكر، وهو الشرط الضروري لقيام المعرفة. فهو الذي يتدخل ـ كما سبق أن ذكرنا في دراستنا لفلسفته النقدية ـ لرد الكثرة المحسوسة إلى الوحدة، وذلك عن طريق وظائفه الثلاث: الحساسية والفهم، والنطق؛ وهذه التصورات الفكرية التي أشرنا إليها لاتقابلها موضوعات في الخارج، ولكنها مجرد صيغ، تتقابل الفئتان الأولتان منها مع إحساسات من الخارج، أما الفئة الثالثة فهي مجرد صيغ جوفاء لانستطيع أن نقيم الدليل على وجود أي موضوع خارجي مقابل لها.

فلاسبيل إذن إلى إقامة الأخلاق على معان مجردة: كالله والنفس والحرية والخلود، كما كانت تفعل الفلسفة القديمة، وقد يمكننا الإيمان بهذه المعاني إذا كنا نستطيع الوصول إليها عن طريق تحليلنا للمعاني الأخلاقية نفسها وحين ذلك نستطيع بأسلوب عكسي أن نشيّد المتيافيزيقا على الأخلاق لا أن نقيم الأخلاق على الميتافيزيقا.

ويرى «كانت» أنه لما كان العلم يقوم على قوانين تتسم بطابع الكلية والضرورة لصدورها عن العقل، فإنه يتعين تأسيس الأخلاق على قوانين من هذا النوع. وعند هذه النقطة يبدأ التحول واضحاً جلياً في فلسفة كانت الأخلاقية حيث نراه يعدل نهائيا عن موقف المدرسة الإنجليزية القائلة بفكرة الشعور بالمعاني الأخلاقية. ويرى أن مبدأ الشعور مبدأ حسي لايصلح أن يكون أساسا للعلم وأن الشعور متعلق بتجارب فردية ولايمكن تعميم هذه التجارب الفردية، أو الوصول عن طريقها إلى قوانين كلية ضرورية وهي القوانين التي يطمح كانت في إقامتها في الفلسفة الأخلاقية.

وإذن فبعد هذا التحول نجد أن كانت قد اتجه بكل قواه إلى وضع التخطيط العام لفلسفته الجديدة في الأخلاق، تلك الفلسفة القائمة على أساس العقل.

ويعد كتاب «التأسيس» الكتاب الهام الذى عرض فيه «كانت» لمجمل فلسفته الجديدة فى الأخلاق.

ونجد أن كتاب «نقد العقل العملى» إنما يعد نتيجه للفصل الثالث من هذا الكتاب.

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق(1)

يعد هذا الكتاب أول مؤلف عالج فيه كانت الأخلاق كموضوع رئيسى وقد صدر عام ١٨٧٥، أى بعد أربع سنوات من صدور كتابه «نقد العقل النظرى». ويتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول :

١ـ **المقدمة**: فى هذه المقدمة يبدأ «كانت» بأن يحدد مكان الفلسفة الخلقية بين أقسام الفلسفة المعروفة، فيشير أولاً إلى التقسيم اليونانى للفلسفة إلى: منطق وطبيعة وأخلاق وما بعد الطبيعة. ثم ينتقل بعد هذا التقسيم المبدئى ويذكر أن المعرفة العقلية إما أن تكون مادية أو صورية.

أما المعرفة المادية فإنها تتناول موضوعات واقعية نجدها فى التجربة. والمعرفة الصورية هى التى تتناول قوانين الفكر الكلية، وتعالجها معالجة عامة دون أى تطبيق على موضوعات التجربة، أى أن هذه الدراسة تتناول بالتحليل صور الفهم والعقل من الناحية المجردة الخالصة. ويسمى كانت المعرفة الصورية أو الفلسفة الصورية بالمنطق، أما الفلسفة المادية التى تتناول موضوعات معينة فهى على نوعين: **النوع الأول** يتصل بالطبيعة، والعلم الذى يبحث موضوعات الطبيعة هو الفلسفة الطبيعية.

أما النوع الثانى من الموضوعات فإنه يتعلق بالحرية وتبحثه الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية. وتختلف علوم المادة أو العلوم التى تستند إلى التجربة، عن المنطق لأن لها مقدمات تجريبية، فللفلسفة الطبيعية مقدمة تجريبية هى علم

(1) سنعرض فى هذه الصفحات موجزا وافيا لمحتويات هذا الكتاب التزاماً منا بالمنهج الذى اتبعناه فى هذا المؤلف حيث تقدم تلخيصا مباشرا للنصوص الفلسفية حتى يحتك القارئ مباشرة بالموقف الفلسفى فى حيويته الكاملة.

الطبيعة، وللفلسفة الأخلاقية مقدمة تجريبية يسميها «كانت» باسم الأنثروبولوجيا العملية.

ويطلق كانت على الفلسفة التى تستند إلى التجربة إسم «الفلسفة التجريبية»، فى حين أطلق على الفلسفة التى تستقى مبادئها من المبادئ الأولية اسم «الفلسفة الخالصة».

وهو يستطرد فى مقدمته قائلاً: «إن مبدأ تقسيم العمل يقتضى أن يختص كل فرد بفرع معين من الدراسة أو المهنة، لأنه إذا أقدم فرد واحد على القيام بأعمال كثيرة متنوعة فى نفس الوقت، فإنه لن يتقن أى عمل منها، ولهذا فإنه يجب ـ بناء على تقسيم العمل ـ أن يتخصص باحث فى دراسة الجزء التجريبى من علمى الطبيعة والأخلاق، ويتخصص آخرون فى دراسة الفلسفة الأخلاقية والفلسفة الطبيعية، بحيث لايخلط أحد بين الجانبين».

ثم ينتقل بعد هذا إلى إثارة المشكلة الرئيسية التى سيعرض لها فى فصول الكتاب، ويحدد اتجاه هذه الدراسة فيقول:

«أليس من قبيل الضرورة القصوى أن نصوغ فلسفة خلقية خالصة من كل ما يتصل بالتجربة ويتعلق بالأنثروبولوجيا؟. أما أن مثل هذه الفلسفة ممكنة، فأمر بين بذاته يتضح لنا من خلال فكرة الواجب ومن القوانين الخلقية جميعا، وعلى كل شخص أن يسلم معنا بأنه يتعين على القانون ـ لكى يصبح ذا قوة خلقية، ويكون مصدراً للإلزام ـ أن ينطوى على ضرورة مطلقة. وأن مثل هذا الأمر القائل «لاتكذب أو لاينبغى لك أن تكذب» لايمكن أن يكون صحيحاً بالقياس إلى بعض الناس دون غيرهم، وليس ينبغى لنا أن نبحث عنه، وبصورة أولية فى مفاهيم العقل الخالص وحده، وأن كل أمر غير ذلك ـ أى يستند إلى مبادئ التجربة ـ يسمى فقط قاعدة عملية، ولايمكن أن نسميه بأى حال من الأحوال قانوناً أخلاقياً».

فى هذا النص نرى كانت يثير عدة مشاكل سيتعرض لها بالتفصيل فى فصول كتابه، فهو يشير إلى فكرة **القانون** الخلقى وكيف أنه ينطوى على ضرورة مطلقة أو بمعنى آخر كيف أن هذا القانون يكون مصدراً للإلزام

الخلقى، ثم كيف أنه بمعزل عن التجربة وأنه قائم على مبادئ أولية عقلية خالصة.

ويستمر «كانت» في وضع الخطوط العريضة لهذه الفكرة قائلاً: إن العقل الأخلاقى، على هذا الأساس، لا يستهدف الخير أو السعادة ولكنه يتجه إلى العمل من أجل القانون، أى أن السلوك الأخلاقى قائم على احترام القانون والأمر المطلق، بقطع النظر عن أن أى سلوك أخلاقى سيؤدى إلى السعادة أو لن يؤدى إليها، أو ستكون له آثار نافعة أو غير ذلك.

وفى الصفحات التالية من المقدمة نجد كانت يعرض لأهداف ميتافيزيقيا الأخلاق تتلخص هذه الأهداف أولا: فى بحثه عن فكرة الإرادة الحرة، ثم تحليله وعرضه الشيق للمبادئ الخالصة لهذه الإرادة الحرة.

ويرى كانت فى هذا الموضع من كتابه أنه لابد من وضع ميتافيزيقيا للأخلاق وذلك لسببين:

أولاً ـ إرضاء حاجة الفكر الذى يريد أن يكشف بالفعل عن أصل المبادئ العملية.

ثانياً ـ إقامة الأخلاق على أساس متين وذلك بأن يبين استقلال هذه المبادئ عن التجربة بما تحتمله من بواعث وظروف، بحيث يكون معنى هذا الاستقلال لمبادئ الأخلاق، أن تتسم بطابع الضرورة المطلقة.

ويتبع كانت فى كتابه هذا منهجاً تحليلياً فى أول الأمر(١) يتناول من خلاله الأحكام الخلقية التى تصدر عن **الضمير العام**، ويصل عن طريق تحليلها إلى المبدأ الذى تقوم عليه. ثم نراه يستخدم المنهج التركيبى بعد ذلك(٢)، فيبدأ من فكرة الحرية، وينتقل منها إلى الوجوه التى يحدد بها الضمير العام فكرة الواجب أى الواجبات بالتفصيل. وفكرة الحكم العام عند كانت فى مجال الأخلاق، تختلف عن الفكرة التى يقدمها أرسطو بهذا الصدد، إذ أن الأحكام الأخلاقية عند أرسطو تكون موضوعاً يطلب لذاته، أما

---

(١) فى الفصلين الأول والثانى من كتاب التأسيس.

(٢) فى الفصل الثالث من كتاب التأسيس.

عند كانت ، فإن كل مايحتاج إليه في الفلسفة النقدية هو العنصر الصوري في هذه الأحكام العامة، أي المعنى الميتافيزيقي الخالص الذي ينتج وحده الحقيقية، والذي يفسر الحقيقة في نفس الوقت أو بمعنى آخر الأحكام الخلقية عند أرسطو متصلة بتجارب الناس ومستنبطة من سلوكهم الأخلاقي، بينما نجدها عند كانت مستمدة من العقل ومن مبادئه الصورية.

ونختتم عرضنا لمقدمة التأسيس بهذا النص الذي يقول فيه كانت: «إن هذه المقالة ـ يقصد الكتاب ـ التي أقدم كلمتي لها ليست سوى بحث يؤدي إلى صياغة مبدأ أساسي للنزعة الخلقية، وكان مقصدي عندما تصديت لهذا البحث أن يأتي درساً كاملاً منفصلاً عن جميع الأبحاث الأخرى التي تعرضت لها في دراسة الأخلاق وإني قد إخترقت في كتابي هذا طريقة أعتقد أنها تناسب هذا الموضوع كل المناسبة، ذلك إني بدأت بتحليل المعرفة تحليلا أدى بي إلى تعيين مبدئها السامي ثم انتقلت ـ عن طريق التركيب وبعد فحص هذا المبدأ ومصادره ـ إلى المعرفة العامة التي هي مجال هذا المبدأ، فكانت حصيلة ذلك العمل الفصول الثلاثة الآتية:

الفصل الأول: الإنتقال من معرفة الأخلاق معرفة عقلية عامة إلى المعرفة الفلسفية لها.

أما موضوع الفصل الثاني: فهو الانتقال من الفلسفة الخلقية المألوفة إلى ميتافيزيقا الأخلاق كما يراها كانت.

أما في الفصل الثالث: فيعالج موضوع الإنتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص».

علينا إذن أن نعرض للأخلاق الكانتية كما أجملها كانت في هذه الفصول الثلاثة من كتاب «التأسيس» مضافاً إليها كتاب نقد العقل العملي الذي يتصل بموضوعات الفصل الثالث من كتاب التأسيس.

١ـ الانتقال من معرفة الأخلاق معرفة عقلية عامة إلى المعرفة الفلسفية لها:

يحاول كانت أن يكتشف مبدأ أوليا يوجه العقل العملي أي الإرادة ويكون

مبدأ لها فيما يصدر عنها في سلوك أخلاقي، وبذلك يقيم الأخلاق على أسس يقينية مطلقة؛ فما هو هذا المبدأ الأولي؟

يرى كانت أن هذا المبدأ الأولي، ليس سوى أمر، ولما كان الأمر لايسمح -في ميدان العمل- بأى نوع من الاستثناء، فإنه من ثمت يسمى **بالأمر المطلق**. وعلى ذلك إن الأخلاق على ماينبغي أن يفعله الناس لا على مايصدر عنهم بالفعل من سلوك أخلاقي. وبمعنى آخرفإن مبادئ الأخلاق عند كانت لاتستنبط من التجربة أى من الأفعال الخلقية الواقعية، بل إنها ترجع إلى المبادئ الأخلاقية لهذه الأفعال، تلك المبادئ التى تعلو على التجربة وتستمد من العقل.

وإذن فالأخلاق تقوم على أسس عقلية، وترجع سلطة الأمر المطلق إلى نوع من الحدس الأخلاقي، ولكن معرفتنا بالمبدأ المطلق الأولى فى ميدان الأخلاق، لايحدد لنا أهم موضوع فى الدراسة الخلقية وهو : الخير الخلقى، فما هو هذا الخير الخلقى عند كانت؟.

إذا أردنا أن نتعرف مبدئياً عليه يجب أن نتبع منهجاً تحليلياً، نتناول فيه الأحكام الخلقية التى تؤلف فى مجموعها ما يسميه كانت بالضمير العام.

وهذا التحليل سيكشف لنا عن أن شيئا واحداً فريداً بين جميع الأشياء التى يمكن تصورها فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم، هو الشئ الواحد الذى يعتبر خيرا فى ذاته بدون أدنى تحفظ وهو **الإرادة الخيرة** أو الطيبة، تلك التى تلمع فى ضياء الشمس كجوهرة باهرة، وهى خيرة بالذات، بل هى أعلى فى درجة الخيرية من مواهب الطبيعة، كالذكاء والبداهة والشجاعة ومضاء العزيمة، وكذلك هى أسمى درجة مما يهبه الحظ لنا من المال والجاة وسطوة الحكم، وغير ذلك من اللذات التى تجعل الحياة ممتعة براقة مليئة بالسعادة فى نظرنا.

هذه الأشياء كلها ولو أننا نميل إليها، إلا أن الضمير العام لايعتبرها خيرات بالذات، بل لايعتبرها خيرات خلقية على الإطلاق، لأنها تحدد بنفسها أسلوب استخدامها، فربما تكون مصدر إغراء شديد، أو قد نستغلها إستغلالاً

سيئاً؛ ومن ثمت فإنه ليس لها ولا لغيرها من فضائل النفس قيمة مطلقة، إذ أن فضائل النفس كالإعتدال ورباطة الجأش، قد تُستغل أسوأ استغلال: فرباطة الجأش للمجرم مثلاً قد تثقل من جرمه عند المحققين وتزيد من كراهية الناس له.

أما الإرادة الصالحة فهي الشرط الضروري والمبدأ الكافي للحياة الخلقية، إذ أنها خيِّرة لابسبب ما توصل إليه من نتائج أو تنجزه من أمور أو تجعلنا نحصل عليه من فوائد أو تحققه من أهداف، بل هي خيرة لذاتها وبإرادتها الباطنة فحسب. وهي تظل خيِّرة، حتى حينما لانستطيع تنفيذ مقاصدنا، مادامت قد بذلت الجهد في هذا السبيل، ذلك لأنه لايمكن تقويم عمل الإرادة الخيرة بالنجاح أو بالفشل في مواجهة العقبات الخارجية، إذ أنها أسمى من كل ما تحققه لنا عرضاً في سبيل إرضاء ميولنا. وعلى ذلك تكون النية هي العنصر الجوهري في الحياة الأخلاقية بقطع النظر عن النتائج الظاهرة للسلوك الأخلاقي، ذلك أن تحليلنا للضمير العام انتهى بنا إلى الإعتراف بالقيمة المطلقة للإرادة الخيرة في ذاتها بقطع النظر عن تحقيق أهدافها أو منفعة أفعالها.

وإذا كان مبدأ الحياة الأخلاقية وهو الإرادة الصالحة، مشتقاً من العقل أو بمعنى آخر هو الوجه العملي للعقل النظري، فهل معنى هذا أن العقل يوجه الإرادة في طلب السعادة باعتبارها عند بعض المدارس الغاية النهائية لأفعالنا الأخلاقية؟

يناقش كانت هذا الموقف ويرد عليه بقوله: «إن العقل ليس طريق السعادة أو ليس هو الذي يوصلنا إلى السعادة، إذ هو يُعقِّد الأمور، فكلما تثقف الإنسان كلما ضاق ذرعا بملذات الحياة العادية.

والثقافة في حد ذاتها قد لاتسعد بقدر ما تثير في نفسه المشاكل والهموم فتنتزع من نفسه السعادة الطبيعية؛ وإذن فالعقل على هذا النحو أقل قوانا قدرة على توفير السعادة للإنسان، إذ هو بعيد كل البعد عن العاطفة الطبيعية والحياة الانفعالية الساذجة، وذلك بعكس الغريزة، إذ أنها ليست بعيدة عن العواطف الطبيعية للإنسان، ومن ثم فهي أقدر على أن توصله إلى السعادة، ولكن هذا يدل من ناحية أخرى على نوع من التباين العميق بين تلك السعادة التي نصل

إليها عن طريق غرائزنا وميولنا وانفعالاتنا، وتلك السعادة التى نصل إليها عن طريق العقل.

يجب والحالة هذه أن نسلم بأن العقل أعطى لنا من أجل غاية معينة، وأن هذه الغاية ليست السعادة فى حد ذاتها بل يتعين أن تكون الغاية أعلى وأسمى منها. ويسمى كانت هذه الغاية بالقدرة على إحداث إرادة خيرة بذاتها، والظاهر من كلامه هذا، أنه يرد على الذين يعترضون على قوله بأن وظيفة العقل هى إحداث إرادة خيرة، ويستغل فكرة الغائية فى الطبيعة، ويجعل من القول بأن لكل موجود غاية أساساً لإثبات أن العقل له أيضاً غاية، وأن هذه الغاية ليست هى السعادة، إذ أن العقل كما قلنا لن يوصلنا مباشرة إلى السعادة، بل إن السعادة غاية الميول والعواطف. فاستخدام كانت إذن لمبدأ الغائية لم يكن إلا للرد على المعارضين فحسب، لأنه يرفض هذا المبدأ فى نقد العقل النظرى.

ماهى إذن مبادئ الإرادة الخيرة؟ إذا أردنا تحليلها كما تظهر لنا فى الضمير العام يتعين أن نردها إلى فكرة الواجب، وهذه الفكرة تتمثل لنا فيها الإرادة الخيرة وهى تفعل رغم العوائق التى تنشأ من ميولنا ورغباتنا الشخصية، وبمعنى آخر الإرادة الخيرة هى التى تفعل بمقتضى الواجب أو أنها إرادة العمل بمقتضى الواجب، فلا يعترضها عائق يتمثل فى ميولنا ورغباتنا. يبقى إذن أن نميز هذا العمل الذى فعله بمقتضى الواجب؛ فما هى العلامة أو الميزة أو السمة التى نتعرف بها على مثل هذا العمل الذى يتم بمقتضى الواجب؟ فإذا قلنا إن الأفعال التى لاتتم بحسب الواجب لاتكون مطابقة للواجب، فإن هذا التعريف لن يفسر كيف تتميز هذه الأفعال عن غيرها، إذ أنه قد يحدث بالصدفة أن تتم أفعال مطابقة للواجب ومع هذا لاتكون صادرة عن الواجب، بل قد يأتيها الفاعل رغبة منه فى منفعة خاصة أو تحقيقاً لغاية شخصية، وليس للمنفعة ولاللرغبة أية صفة خلقية. وبينما يمكن فى بعض الحالات التمييز بسهولة بين ما يطابق الواجب من الأفعال الصادرة عنه حقاً وتلك التى لاتصدر عنه. إلا أنه فى الحالات التى تصدر فيها أفعالنا عن الواجب

وعن الرغبة النفعية فى آن واحد، أى حينما نميل إلى فعل ما يفرضه الواجب، فإنه فى هذه الحالة يصعب علينا التمييز بين ما يخضع للواجب تماماً فى هذا الفعل وما هو مرتبط بالرغبة النفعية، فكيف والحالة هذه يمكن أن نوضح الخاصية الخلقية للواجب فى مثل هذه الحالات الصعبة، المركبة من الواجب والميل؟

يقول «كانت»: إنه يجب علينا أن ننظر إلى الإرادة وهى فى صراعها مع ميولنا فنفترض حالات تكون فيها المحبة الطبيعية للحياة والمحبة الطبيعية للسعادة، قد لحق بهما من الإختبار والفشل ما جعلهما تنقلبان إلى ضدهما أو تنمحيان، ففى هذه الحالة إذا ما استمسك الإنسان بما يقتضيه الواجب، كان الواجب صادراً عنه من غير شك.

ويرى كانت أننا لانستطيع أن نتبين الإرادة الخيرة بوضوح، أى إرادة العمل بمقتضى الواجب، إلا عندما تكون هذه الإرادة فى صراع مع النزعات والميول الطبيعية، وهذا الصراع هو الذى يقوم الفعل الخلقى، كذلك أيضاً هو العلامة المميزة له، التى تسمح لنا بالإشارة إليه، وقد أدى به هذا الإتجاه إلى المبالغة فى التزمت الأخلاقى. ولكن إذا كان القانون الأخلاقى معنى عقلياً صرفاً، فكيف يمكننا التسليم بتأثيره فى ميدان العمل؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن أن يصبح القانون الخلقى العقلى دافعاً نفسياً فى مجال السلوك الأخلاقى.

إن أى فلسفة أخلاقية لابد أن تمهد السبيل أمام العمل الأخلاقى، فإذا كان القانون كما وضعه كانت، لايحفزنا إلى العمل فإنه يكون قانوناً عقيماً ويجب إعادة النظر فيه لتبريره فى ميدان العمل. هذه هى المشكلة التى أثارت إهتمام كانت وتصدى لحلها فى هذا الفصل من كتابه بطريقة حاسمة.

يشير كانت إلى أن ثمة عاطفة غير منبعثة عن أى مؤثرات حسية، فهى ليست كالعواطف الأخرى القائمة على ميول حسية، وهى التى تدفعنا إلى العمل وهى **عاطفة الاحترام**، وهذه العاطفة أيضاً وثيقة الصلة بتصورنا للقانون الخلقى إذ أنه موضوعها وهى صادرة عنه.

وإذن يمكن تفسير الواجب على أنه ضرورة العمل احتراماً للقانون. وإذا

قارنا «الإحترام بالعواطف الأخرى فإننا نجد أن عاطفة الإحترام ـ كما يراها كانت عاطفة أصلية تماما أى أنها غير مشتقة من مصدر آخر غير القانون، أما سائر العواطف الأخرى فإنها ترجع إلى الميل أو الخوف. وقد تكون هناك مماثلة بين عاطفة الإحترام الموجهة إلى القانون الخلقى وبين الميل، ولكن ذلك يرجع إلى أننا ننسب الاحترام، إلى القانون الخلقى الذى هو موضوع الإرادة، أو بمعنى اخر نحن ننسب الاحترام إلى هذا القانون الذى نشعر بخضوعنا له دون أى خوف، لأنه غير مسلط على الإحساس، ولأننا نرتفع بعاطفة الإحترام عن مستوى حساسيتنا ونرقى بها إلى مستوى العقل والإرادة الخيرة وحين ذلك نشعر بأننا نحيا حياة أخلاقية سليمة، ولهذا فإننا نقرن الاحترام بالميل إلى القانون الأخلاقى، بعد تجريدنا للميل من طبيعته الحسية، وذلك كما نحترم شخصا ما ونميل إليه نتيجة لهذا الإحترام. فالميل إذن خاضع للإحترام[1].

ومن ناحية أخرى فإن خضوعنا للقانون الأخلاقى وشعورنا بسلطة هذا القانون المطلقة، هذا الشعور الذى نفسر به عاطفة الإحترام، إنما يحد من أنانيتنا ويدفعنا إلى عدم الغلو فى تقديز ذواتنا، وعلى العكس أيضاً فإن الشعور بمشاركتنا فيما للقانون من قيمة لامتناهية، هذا الشعور يرفع من قيمة أنفسنا فى نظرنا، ويجعلنا نشعر بالعزة والأنفة والكرامة. أى أن كانط يريد أن يقول إنه بينما يقضى القانون بمفهومه المطلق على النزعة الفردية التى تمجد «الأنا» فإنه من ناحية أخرى يرفع من قدر الذات بما يصبغه عليها من كرامة الإنتساب إليه كقانون عام.

والإحترام كعاطفة لايمكن أن توجه إلى الأشياء، وكذلك فإنها لاتوجه إلى الأشخاص إلا بقدر ما يتحلون به من فضائل أو أفعال، ويكون هؤلاء الأشخاص فى هذه الحالة أمثلة ورموزاً نشير بها إلى القانون الأخلاقى. وعلى هذا فإن الاحترام فى حقيقة الأمر إنما يوجه أولاً وأخيراً إلى القانون، ويكون هذا الإحترام منبعثاً من العقل. وليس الإحترام أساساً للأخلاق، بل هو دافع إلى الفعل الخلقى فحسب، وهو الواسطة التى يؤثر بها القانون فى الإرادة، ويبقى

(١) كأن كانت يميز بين الميل الحسى وغير الحسى، ويقصد وصف الإحترام بالميل غير الحسى.

إذن تصور القانون المرجع الأخير الذى لايرد إلى شئ آخر، وبذلك يكون (الإحترام) الوسيلة التى أدخل بها كانت الأخلاق فى الفلسفة النقدية، بعد أن أخرج عاطفة الإحترام من كتاب «نقد العقل الخالص».

وإذن فقد انتهى كانت من تحليله للمعانى الأخلاقية فى الفصل الأول من كتاب «التأسيس» إلى أنه لما كان على الإرادة أن تتجه إلى العمل بقطع النظر عن الغايات والأهداف وتأثير الميول فيها، فلا يبقى هناك إذن ما يدفعها إلى العمل سوى القانون نفسه من الناحية الموضوعية، وأما من الناحية الذاتية، أى من ناحية الفرد الذى يمارس السلوك الأخلاقى، فليس أمامه من دافع سوى احترام قانونه. وإذن فالقانون نفسه واحترامه هما الدافعان الأساسيان للإرادة فى سلوكها الأخلاقى من الكتاب.

وهذه هى المعانى الأولية التى ينتهى إليها كانت فى تحليله للضمير العام فى هذا القسم الأول من الكتاب.

٢ـ الإنتقال من الفلسفة الخلقية المألوفة إلى ميتافيزيقا الأخلاق:

وفى القسم الثانى من كتاب التأسيس يتناول كانت بالدراسة القانون الخلقى وخصائصه ومضمونه، وذلك لكى يقيم ميتافيزيقا الأخلاق.

إن أول ما يقابلنا فى ميتافيزيقا الأخلاق، أنها تفترض أن القانون الخلقى حقيقة أولية سابقة على التجربة، أى أنه غير مكتسب من الواقع؛ وإذن فهو لا يترجم عن الواقع، أى لايعبر عما هو كائن، بل يضع أمامنا ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى.

ومن ناحية أخرى فإن هذا القانون يتسم بالضرورة، لأنه ينطبق على جميع الموجودات العاقلة بالضرورة، ولهذا المعنى فهو كلى، إذ أنه ينطبق على جميع الحالات وعلى جميع العقول، وكذلك فهو عقلى أيضاً من هذه الناحية. وعلى هذا نستطيع القول **بأن القانون الخلقى قانون أولى كلى ضرورى عقلى:**

ويبين «كانت» استحالة استنباط هذا القانون من التجربة عن طريق إستقراء الأفعال الخلقية، لأنه من المستحيل أن نعثر على أى فعل خلقى تام يكون مطابقاً للقانون، وصادراً بناء على القانون وحده، إذ أن مثل هذا الفعل لابد

أن يتطابق مع النية على فعله، ونحن لانستطيع أن ننفذ إلى ضمائر الناس فنعرف مدى خواص نياتهم من البواعث الغريبة عن القانون. ولهذا السبب فإنه يكون من الخطأ أن نحاول استنباط القانون الخلقي من الأمثلة، أي من تتبعنا لحياة الفضلاء من الناس، لأننا مهما بذلنا من جهد فإننا لن نستطيع الكشف عن النوايا التي تكمن وراء أفعال الناس. وإذن فإن خير الأمثلة لايمكن أن يكون ذا قيمة في ميدان الأخلاق بدون الالتزام بفكرة القانون. فيجب إذن ألا نعتمد على أسلوب المحاكاة والتقليد والإيحاء في ميدان الأخلاق وذلك على عكس ما أشار به كل من أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الأخلاقيين من أثر القدوة المثلى في تعليم الأخلاق الفاضلة، فلايفيد التشبه بالفضلاء شيئاً بدون الإئتناس بالقانون الخلقي.

يجب إذن أن نستبعد أي محاولة لوضع نماذج للسلوك الأخلاقي تكون كقواعد مثلى لإرشاد الناس. ويرى كانت أنه إذا كان لهذه النماذج أو المثل من فائدة في هذا الميدان فإنها تنحصر فقط في أنها تقرب القانون الخلقي من التجربة وتجعله محسوساً نوعاً ما، وبذلك تجعلنا نؤمن بأنه من الممكن أن يطبق هذا القانون في ميدان التجربة.

وإذن بعد أن تبين لنا أن القانون الخلقي مستقل عن التجربة تماماً، وأنه غير مشتق منها فيجب التسليم بأن ميتافيزيقا الأخلاق غير مستمدة من الطبيعة الإنسانية المتجهة إلى التجربة الحسية، بل مستمدة من الموجودات العاقلة على وجه الإجمال، أي أن ميتافيزيقا الأخلاق مشتقة من طبيعة العقل في الميدان العملي فيكون لها أن تشرع للحياة الأخلاقية، وأن تضع الأسس لما ينبغي أن يكون عليه السلوك في هذا الميدان.

كيف يمكن إذن بعد أن بينا بوضوح فكرة القانون الخلقي أن نحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي؟ أو بمعنى آخر كيف تتمكن الفلسفة العملية من تحديد معنى الواجب أو ما ينبغي أن يكون عليه السلوك في مجال الأخلاق؟ إن العقل النظري لن يفيدنا في حل هذه المشكلة، أي أنه إذا كان هذا العقل قد أفادنا في ميدان المعرفة فإنه يعجز عن أن يرشدنا في مجال العمل.

وإذن فنقطة البداية في تعيين فكرة الواجب هي التسليم بأن ثمة عقلاً

عملياً بجانب العقل النظرى. ولكن كيف يعمل هذا العقل العملى؟

لنبدأ أولاً بتحليل فكرة القانون العملى ماهو هذا القانون وما طبيعته؟ لقد اتضح لنا من دراستنا للطبيعة النظرية عند كانت أن كل شئ إنما يفعل بحسب قانون، فلابد من أن يكون هناك قانون للعمل، كما أن هناك قانوناً للظواهر الطبيعية. يقول كانت بهذا الصدد: «إن كل شئ يعمل فى الطبيعة بحسب قوانين، إنما ينفرد الكائن العاقل من بين الكائنات جميعاً بما له من قدرة على العمل حسب مفهوم هذه القوانين أى بحسب المبادئ التى يقوم عليها القانون، وذلك يعني أن للكائن إرادة؛ وبما أن استنباط الأفعال من القوانين يحتاج إلى عقل، فينتج عن هذا أن الإرادة ليست سوى عقل عملى».

وإذن فالعقل ليس شيئا آخر سوى الإرادة، والقانون العملى قانون إرادى، وبهذا نعرف الإرادة أو العقل العملى بأنه قوة الفعل بناء على قواعد متصورة. ويختلف موقف الإرادة عن القانون فإذا اتحد العقل بالإرادة أى كانت الإرادة ملتزمة بالقانون الخلقى، بحيث تصدر عنه دون أى انحراف، فإن أفعال هذا الموجود المتحدة فيه الإرادة مع العقل ستكون ضرورية ذاتياً وموضوعياً، أو بمعنى آخر، إن إرادة هذا الموجود لن تشتهى أى شئ سوى مايقدمه لها العقل الخالص بدون تدخل من أى مؤثر خارجى. ويكون فعل هذا الموجود خيراً دائماً بالضرورة، وليس هناك موجود له هذه الصفة سوى الله.

ولكن كانت لايشير إلى هذا إشارة واضحة، ويؤجل الكلام عن الألوهية إلى الفصل الثالث من الكتاب، وبالذات إلى كتاب نقد العقل العملى. أما الموجود العاقل الذى تخضع إرادته للميول والدوافع الحسية أى لأحوال ذاتية لاتتطابق مع القانون، فإن إرادته لاتتطابق هي نفسها مع نفسها، وبذلك تصبح ضرورة القوانين بالنسبة لها على صورة إلزام وإكراه. وتسمى هذه الضرورة أو هذا الإلزام **بالأمر**.

وإذن لا يكون هناك **أمر مطلق** إلا حينما تتدخل الدوافع الحسية فى طريق الإرادة. فما طبيعة هذا الأمر المطلق، أو كيف يفسر كانت الأمر المطلق ويربطه بالسلوك الأخلاقى؟ يقول بهذا الصدد: «إن الأوامر إن هى إلا صيغ تعبر عن العلاقة القائمة بين القوانين الموضوعية ـ التى تخص الإرادة بصفة عامة ـ وبين النقص الذاتى الذى يخص إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك ... والأوامر

جميعاً إما أن تصدر بصورة مطلقة أو تصدر بصورة فردية شرطية، وتمثل الأوامر الشرطية الضرورة العملية لفعل ممكن من حيث كونه وسيلة إلى غاية. أما الأوامر المطلقة فإنها تمثل فعلا ضرورياً في ذاته، بحيث تكون هذه الضرورة المتعلقة به ضرورة موضوعية. بغض النظر عن أى غاية أخرى.

يتضح لنا من هذا النص الكانتى أن للأوامر جميعاً صيغة مشتركة، إذ أنها توضح لنا العلاقة بين القوانين الموضوعية للعقل وبين الإرادات الغامضة للأفراد، أى أنه يتعين لوجود أمر ما، أن يكون ثمة طرفين: الطرف الأول هو «القوانين» أى القوانين العقلية والطرف الثانى «الإرادة الناقصة لفرد أياً كان من الأفراد» . فإذا كانت الإرادة كاملة أى لاتستجيب للمؤثرات الحسية ـ كما بينا ـ فإنه يرتفع الأمر، أى أنه لايكون ثمة أمر ما، وقد أشرنا إلى أن هذه هى سمة الإرادة الإلهية.

فالأمر المطلق إذن ـ على هذا النحو الذى أشرنا إليه ـ هو الأمر الخلقى الحقيقى إذ أنه يأمر الإرادة، بقطع النظر عن كل غاية ويقيدها، ولكنه لايعترف بإمكان مخالفتها له، فهو وحده القانون الأعلى فى ميدان الأخلاق، بنيما نجد أن الأمر الشرطى لايقيد الإرادة؛ ذلك أن الغاية هنا فى الأمر الشرطى، هى شرط هذا الأمر وهى متروكة للإختيار.

كيف يمكن بعد هذا أن يقوم الأمر المطلق؟

فيما يختص بالأمر الشرطى نجد أن الإتجاه إلى الغاية يتضمن فى الوقت نفسه الإتجاه إلى الوسيلة، ولكن الحالة تختلف بالنسبة للأمر المطلق، إذ أن العقل فى هذه الحالة غاية فى ذاته، ولايسمح بتدخل أى وسائل خارجية، فماذا يكون الأمر المطلق على هذا النحو وما هى صيغته الأولى؟

إن أول صفة للأمر المطلق هو أنه قانون كلى، أى أن الكلية هى الأساس الذى يقوم عليه، ومعنى هذه الكلية أنه ينطبق على جميع الأفراد فلا يختص بحالة دون أخرى. ولهذا يجب أن تتطابق الإرادة معه.

ويذكر كانت فى تعريفه للأمر المطلق من هذه الناحية ـ أى من ناحية كليته ـ **الصيغة الأولى** له:

١ – «اعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى نفس الوقت أن يصير قانونا كليا»

ونلاحظ على هذا التعريف للأمر المطلق أنه لايتضمن أى إشارة إلى أى غاية من الغايات أو الدوافع الخارجية المستمدة من التجربة. إذ أن هذه الغايات وهذه الدوافع إنما تكون ذاتية دائماً، وبذلك تفقد الأمر المطلق صفته الكلية.

ونلاحظ أيضاً أن هذا التعريف للأمر المطلق صورى بحت. فإذا افترضنا أنه صالح لإرشادنا إلى كيف يجب أن نفعل، فإننا نتساءل بعد هذا عما إذا كان التعريف يجعل من الأمر المطلق وسيلة لتعيين ما ينبغى أن نفعل أو بمعنى آخر هل هذا التعريف أو هذه الصيغة تحدد لنا أسلوب الفعل؟ وحتى إذا كانت تحدد أسلوب الفعل وتبين اتجاهه فإنها تتركنا بدون تحديد نوع الفعل، أى أن هذا التعريف خال من كل محتوى، فهو كصورة بدون مادة وكقاعدة بدون تجربة، فكيف إذن يساعدنا فى ميدان التطبيق العملى؟

إن الغاية من استخدامنا لهذا الأمر المطلق ليست فى أننا نستخرج منه أفعالنا من ناحية مادتها، بل فى أن نعيِّن فقط الأحكام التى يجب أن تصدر عنها الأفعال لكى توصف بأنها خلقية، وأن نشير بهذا إلى العلاقة التى تتميز بها الأفعال الخلقية عن غيرها من الأفعال؛ وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نستخرج من التعريف الأول الذى أورده كانت تعريفات أو صيغ أخرى للأمر المطلق.

إن تصورنا لقانون كلى يصاحبه تصور لطبيعة ما، أى أن فكرة القانون مرتبطة بالموضوع الذى ينطبق عليه هذا القانون، ولفظ الطبيعة إنما يدل بمفهومه الصورى على هذا الموضوع، أى على أشياء ينطبق عليها القانون؛ وعلى هذا الأساس نستطيع أن نبحث عمّا إذا كان من الممكن أن نحول الحكم الذى تصدر عنه أفعالنا إلى قانون كلى بحيث يتألف من هذا الحكم وهذه الأفعال، نظام طبيعى، وبحيث تعتبر أحكام الإرادة التى لاتدخل فى مثل هذا النظام أفعالا غير شرعية.

وهذا يؤدى بنا إلى اكتشاف الصيغة الثانية للأمر المطلق وهى:

٢ – «اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عنه فعلك قانونا

كلياً للطبيعة»

وكانت يدلل على صحة هذه الصيغة الثانية للأمر المطلق بأربعة أمثلة يرتبها بحسب تقسيم الواجبات إلى: واجبات نحو الذات، وواجبات نحو الغير، وواجبات كاملة، وواجبات ناقصة.

المثال الأول: هو مثال الشخص الذى يدفعه يأسه من الحياة إلى الانتحار إعتقاداً منه بأن حياته ملك لنفسه وأنه حر التصرف فيها، إن فعل هذا الشخص لايمكن أن يعتبر قانوناً كلياً للطبيعة لأن فى هذه الحالة، سنجد أن الطبيعة تناقض نفسها من حيث أنها تقر قانونا يتعارض مع بقائها.

أما **المثال الثاني:** فهو مثال الشخص الذى يقترض مبلغاً من المال من شخص آخر ويعده بسداد المبلغ فى وقت معين، مع أنه يعلم مقدماً أنه لايستطيع الوفاء بالدين فى الزمن الذى حدده للدائن فهل يمكن أن يعد مثل هذا الفعل قانوناً كلياً للطبيعة.

المثال الثالث: مثال الشخص الذى ينصرف عن تثقيف نفسه وإنماء شخصيته معتقداً بذلك أن شخصيته ملك نفسه وأنه بإهمال تثقيفها لن يضر الغير، فهل يمكن أن يعد عمله هذا قانوناً كلياً للطبيعة؟ الواقع أن هذا المبدأ أيضاً فيه تناقض للطبيعة لأن أى موجود عاقل عليه أن ينمى جميع قواه ومن بينها القوة العاقلة لأنها تساعده فى الوصول إلى أهداف وغايات بعيدة فإذا قصر فى ذلك فكأنه يقصر فى حق نفسه، وإذا انتشر هذا التقصير فى جميع الأفراد سيظهر أثره على الطبيعة البشرية جميعا وسيهدمها فكأن هذا القانون أيضاً مناقض للطبيعة.

المثال الرابع: مثال الشخص الغنى الذى لايكترث لمساعدة الغير ويعتقد أن ثراءه العريض يجب أن يكون متعة خاصة له وحده، وألا يتدخل الآخرون فى شئونه أو ببعض ما عنده فهل يمكن أن يعد مثل هذا الفعل قانوناً كلياً للطبيعة؟

الواقع أن الإرادة هنا فى مثل هذا الفعل ستناقض نفسها لأنها على الأقل ستفقد مساعدة الغير فى حالة أزماتها. ومن ناحية أخرى فإن هذا القانون

سيقضى على التعاطف الجماعى ويؤدى إلى الفردية والإنفصال فى العلاقات بين الأفراد.

إذن فقد تبين لنا من هذه الأمثلة الأربعة أن الأحكام العملية التى تصدر فى مثل هذه الحالات التى أشرنا إليها لايمكن أن يكون كل منها قانوناً كلياً للطبيعة، وذلك لانطواء هذا القانون على خطأ منطقى أو مادى، ومن ثم فلا تستطيع الإرادة أن ترتسمه فى فعلها.

هذا من ناحية فعل الإرادة بناء على تصور هذا القانون. ولكن الإرادة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى نجدها قوة تندفع فى سبيل تحقيق غايات والغايات أنواع فمنها غايات تكون موضوعاً للإختبار الإنسانى، ومنها غايات تنحصر فى أنها ترتبط بالشهوات والميول الحسية. أما الغايات القائمة على الإختيار فهذه غايات فى ذاتها بينما الغايات الثانية فهى غايات ذاتية نسبية لايقابلها تصور قوانين موضوعية كلية. والغايات الأخرى ترتبط بالأمر المطلق، إذ أنه لكى يكون هذا الأمر ممكناً يجب أن تكون هناك غايات بالذات، يضعها العقل فتفرض على كل موجود عاقل. وأول هذه الغايات وأعلاها متحقق فى الموجود العاقل نفسه، فهو موضوع جميع الغايات الممكنة. والموجود العاقل هو فى حقيقة الأمر العقل نفسه فيجب ألا يرجع إلى شئ خارج عنه كغاية له، وعلى هذا فكل موجود عاقل يجب أن يتخذ نفسه - بوصفه حائزاً على العقل- غاية موضوعية، أو غاية بالذات بقطع النظر عن أى نتيجة، ويكون لهذه الغاية قيمة مطلقة، وتصبح الموجودات العاقلة بمثابة عالم معقول أو جماعة من العقول هى غايات فى ذاتها. هذا هو الوجه الذى يجب أن يكون مادة للإرادة الخيرة التى تبدو لنا فى الطبيعة العاقلة فى صورة الإنسانية، وإذن يصح أن نقول إن الإنسانية غاية بالذات ويكون للإنسان على هذا الوضع قيمة لاتقاس كما تقاس قيم موضوعات ميولنا الحسية، وذلك من ناحية أن هذه الموضوعات المتعلقة بالميول، إنما تقيم على حسب فائدة استخدامها بينما القيمة المتعلقة بالإنسان، قيمة مطلقة تأتى من العقل وتجعل الإنسان شخصا أى موجوداً يشتمل على إرادة، بينما سائر الموجودات الطبيعية التى ينتفى فيها

العقل نسميها «أشياء»، وتكون قيمتها نسبية شرطية، وعلى هذا الأساس يضع كانت صيغة جديدة وثالثة للأمر المطلق.

٣ ـ وهي: (إعمل بحيث تضع نصب عينيك أن تعامل الإنسانية في شخصك كما في أى شخص آخر غيرك كغاية لاكوسيلة):

ويطبق كانت هذه الصيغة الجديدة للأمر المطلق على الأمثلة التى أوردناها بصدد الصيغ السابقة لهذا الأمر فنجد أن الرجل الذى يقدم على الإنتحار إنما يتصرف في الإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة فحسب لحياة سعيدة أو محتملة، أي أنه لاينظر إلى الإنسانية في ذاتها كغاية، لأنه لو فعل ذلك لما أقدم على الإنتحار لأن انتحاره معناه أن يجعل سعادته الشخصية هي الغاية، بينما تكون الإنسانية كلها ممثله فيه، مجرد وسيلة لتحقيق هذه الغاية، أى السعادة، وأما الشخص الذى يصدر وعداً كاذبًا مع أنه لايستطيع تحقيقه فإنه يتصرف بالأشخاص الآخرين ـ وهو من البشر مثلهم ـ كوسيلة لتحقيق رغباته وغاياته الشخصية كما لو لم يكن هؤلاء غاية بالذات. أما الشخص الذى يهمل تثقيف نفسه ويتجه إلى ملذاته ورغباته وأذواقه الخاصه، فإنه لايساهم فى كمال الإنسانية من حيث أنه يجعل شخصه وسيلة لتحقيق رغبات خاصة. أما إذا كان يجعل الإنسانية غاية لذاتها فإنه سيقبل على التزود من العلم والثقافة فيسمو بشخصه ويرتفع إلى مستوى الكمال، فيحقق ـ هو وغيره من السائرين على هذا النمط ـ كمال الإنسانية بأسرها، وأخيراً فى حالة المثال الرابع أى بصدد هذا الشخص الغنى الذى يمتنع عن تقديم معونة للغير فإنه وإن كان بعمله هذا لايمنع الإنسانية بالفعل أن تكون غاية بالذات، فإنه على الأقل وفى قرارة نفسه لايريدها أن تكون كذلك ولايعمل من ناحيته على ذلك.

وإذا جمعنا بين الصيغتين الثانية والثالثة خرجت لنا صيغة أخرى رابعة، ذلك أنه إذا كان من واجب الموجود العاقل أن يعمل بناء على أحكام تصلح لأن تؤلف مجموعة منظمة من القوانين لطبيعته الممكنة وكان من الواجب عليه أيضاً أن يعامل نفسه وأن يعامل الغير كغاية بالذات فواضح أنه لايمكن أن نعتبره مجرد شخص خاضع للقانون الكلى فحسب وإلا أصبح مجرد أداة

ووسيلة بالنسبة إلى هذا القانون الذى يفرض عليه من الخارج أو من أعلى، ويجب إذن لكى يتحقق معنى غائية الموجود العاقل فى ذاته يجب أن يكون هذا الموجود هو الذى يضع القانون، أى يجب أن يكون هو المشرع للقانون.

٤ـ ومعنى هذا أن الصيغة الرابعة سيكون مدلولها «**أن نجعل من أنفسنا موجودات عاقلة صانعة للقانون الخلقى أو مشرعة له**» وهكذا نصل إلى فكرة الإرادة متصورة كإرادة مشرعة كلية، وهذه الفكرة الأساسية استخرجناها من تحليلنا لمعنى الأمر المطلق ولها نتيجة هامة هى أنها تسمح لنا بحل مشكلة أخفق بعض الفلاسفة الأخلاقيين فى حلها، فإنهم لم يروا أن الموجود العاقل مادام لايخضع إلا لتشريع صادر عن عقله فهو بهذا يطيع هذا القانون أو التشريع دون أى باعث آخر، بحيث أدى ذلك لأن يكون هذا القانون أو التشريع صادراً عن موجود عاقل لامن خارج، وهو فى نفس الوقت تشريع كلى يكفى لكى يوجه الإرادة إلى طاعته لمنفعتها مادام من الحق أن يقال إنه لا يمكن تصور إرادة شئ ما دون تصور منفعة ولكن المنفعة ليست هنا كما يراها أصحاب مذهب المنفعة العامة، إذ أنها ليست منفعة حسية بل هى عقلية بحتة، أو بمعنى آخر إن إطاعتنا لقوانين نقوم نحن بإصدارها تنطوى على فائدة ومنفعة لنا، فيكون موقفنا أننا باعتبارنا موجودات عاقلة، نشرع القانون الذى نخضع له، باعتبارنا موجودات يقوم وجودها على الجانبين العقلى والحسى معاً. وهذه نقطة لم يدركها الفلاسفة السابقون على كانت ـ كما يقول هو ـ فإنهم رأوا أن الإنسان مقيد بقانون، ولكنهم لم يروا أن هذا القانون على الرغم من كليته إلا أن مبعثه الإرادة ولهذا فقد أجهدوا أنفسهم فى التماس قوة غير هذا القانون، وغريبة عنه، وجعلوا صدور الإرادة منها. وهذه القوة تجبر المرء على المطابقة معها وهذا ما يجعل الأمر الصادر إلى الإرادة من هذه القوة أمراً شرطياً لامطلقاً، فهذه القوة غير مشتقة من طبيعة العقل الإنسانى وكذلك فإنها غير صادرة من إرادة الإنسان، وقوة الإلزام فيها تنفى الحرية مادامت لاتتفق مع قواعد العقل، ولهذا كله فقد أحس هؤلاء الفلاسفة أنهم فى حاجة إلى قوة عليا أخرى فوق القوة التى وضعوها للأخلاق. هذه القوة العليا تفرض على

الناس اتباع القانون أو القوة الغريبة التي فرضوها أصلاً (القوة العليا هي الله). ولم يجأ «كانت» إلى افتراض وجود هذه القوة العليا لأنه لم يجعل القانون متخارجاً مع الإرادة، بل جعله منبعثاً عن الإرادة نفسها.

فكأن المرء حينما يتبع هذا القانون إنما يتبع أمراً صادراً إليه من ذاته، وليس من خارج هذه الذات، وبذلك ينتفى معنى إجبار الإرادة على مطابقة القانون. وتفسر إطاعتها له بأنها إطاعة إرادة حرة. وإذن فالمبدأ الأساسى فى الحياة الأخلاقية أن تكون الإرادة مشرعة كلية، وألا تتقيد بأى موضوع خاص فلاتحتوى إلا على صيغة الإرادة بالإجمال أى على الأمر المطلق، فتكون بذلك مبدأ أعلى يتصف باستقلاله عن كل الظروف المحيطة بالفعل أى بالسلوك. وشرط استقلال الإرادة ضرورى جداً فى الحياة الأخلاقية فهذا مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية العاقلة، وعلى أساس هذا المبدأ ترتبط الطبائع العاقلة بفكرة مملكة للغايات أى فكرة اتحاد من الموجودات العاقلة يخضع لقانون مشترك، وهذا الاتجاه هو المماكة المثالية التى ترجع إلى العقل.

وتستطيع الإرادة أن تتصور هذه المملكة العاقلة على نسق تصورنا للمملكة الطبيعية التى تخضع لمبدأ العلية الفاعلية، وكما أن الموجود المعقول غايته فى ذاته ـ كما قلنا ـ فكذلك تصبح الموجودات العاقلة فى مجموعها غايات بالذات.

وهذه المملكة التى تضم هذه الموجودات العاقلة تقرر قوانين كلية وهى تخضع فى نفس الوقت لهذه القوانين والعضو فى هذه المملكة يمكن أن يكون رئيساً لمملكة الغايات كلها، وذلك حينما لايكون عقله محدوداً بالميول الحسية أى حينما تنتفى عنه رغبات الحس ونوازعه فتكون إرادته كاملة أو قدسية فتقرر القوانين ولاتشعر بقوتها القسرية، لأن المرء يشعر بسلطة القانون وقسره أى إلزامه وضغطه حينما تكون لديه من الميول الحسية التى لاتتفق مع القانون الأخلاقى، فيحاول قمعها والضغط عليها. أما الموجود العاقل الذى انتفت لديه الرغبات والميول الحسية فإنه لن يشعر أبداً بمثل هذا الشعور.

وفى مملكة الغايات نجد نوعين من الأشياء، نجد أشياء ذات ثمن، وأشياء ذات كرامة، وأما الطائفة الأولى فهى الأشياء المتعلقة بحاجاتنا أو بأذواقنا فهى

تقدر بثمن ويمكن استبدالها بما يقابلها من أشياء.

أما النوع الثاني فهو الموجودات العاقلة التي هي غايات للذات كالأخلاقية أو كالإنسانية مثلا؛ فهذه مسائل كرامة أي أنه لايمكن استبدالها بأي شيء آخر ولا النزول عنها لقاء أي شيء، فإنها لاتقدر بثمن أو جاه ومعنى ذلك أن الموجود العاقل غاية في ذاته وأنه ذو كرامة تقضي بألا يستخدم كوسيلة لغاية.

ومن ناحية أخرى فإن مبدأ الكرامة المتعلقة بالذات المعقولة تفرض عليه ألا يخضع لأي سلطة من الخارج وهكذا نجد من خلال هذا التحليل أننا استطعنا أن نستخلص من الصيغة الأصلية للأمر المطلق ثلاث صيغ أخرى تتفق في المعنى ولاتتفق فيما بينها إلا من حيث أن الصيغة الأولى تختص بصيغة الأحكام الكلية وهي القانون الكلي للطبيعة. أما الصيغة الثانية فهي خاصة بمادة هذا القانون التي هي الموجودات العاقلة وهي غايات بالذات. ثم نجد الصيغة الثالثة تحدد لنا الصيغة الأصلية تمام التحديد فتقرر مبدأ الاستقلال الذاتي بالتشريع، ويمكن لنا في آخر الأمر أن نوضح هذه الصيغ كلها في صيغة واحدة فنقول «إن الأمر المطلق هو القانون الكلي لموجودات عاقلة هي غايات بالذات وهذه الموجودات هي مشرعة هذا القانون».

وهذه الصيغ تتدرج بالأمر المطلق حتى تقربه من نفوسنا. على أن الطريق الأمثل الذي يجب أن نتبعه حينما نريد أن نصدر حكماً خلقياً، هو أن نسترشد بالصيغة الأصلية من الأمر المطلق وهي **«اعمل كما لو كنت تريد أن يكون حكمك قانوناً كلياً للموجودات العاقلة»** وإذا كان كانت قد أجهد نفسه في محاولة تأسيس هذا المبدأ الخلقي وذلك بإرجاعة إلى العقل وحده، فليس من الممكن أن يتجة بفلسفته الخلقية إلى البحث عن مصدر أعلى للأخلاق يخضع له سلوكنا كالألوهية مثلاً. إلا أننا نستطيع أن نفترض أن الطبيعة بما لها من علاقة بالعالم الخلقي، تؤلف أيضاً مملكة طبيعية إلى جوار مملكة الغايات التي تشتمل على الموجودات العاقلة، وأنه يتعين أن تتطابق مملكة الطبيعة مع مملكة الغايات، ولكي يتم هذا التطابق يجب أن يكون تحت إشراف رب أعلى أو مشرع وحيد أعظم.

ويجب أن نحترس ـ على حسب رأى كانت ـ من أن نتصور أن هذا التطابق يتم على حساب مملكة الموجودات العاقله أو بمعنى آخر لايجب أن تتأثر قيم الموجودات العاقلة بأى نظام يوضع أو يفترض للملكة الطبيعية. وذلك حتى يظل نظام عالم الغايات خاضعا لمقتضيات الأخلاق وحدها وإلا كنا فى حاجة إلى العودة لتبرير القيم الخلقية نفسها والبحث لها عن دعامة خارجية عنها، الأمر الذى ترفضه الفلسفة الكانتية، ومعنى هذا أن كانت يريد أن يحرر الأخلاق من أى سلطة لاهوتية أو دينية ويجعل الأخلاق ذات قيم مستمدة من العقل وحده بحيث يكون لها قانونها الذاتى الذى لايتأثر ولايتعدل بأى قانون طبيعى آخر، وهذا شرط جوهرى عنده بحيث لو تعذر وجوده لما استطعنا أن نثبت حرية الإرادة الإنسانية.

٣ـ الإنتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى الخالص:

وإذا انتقلنا إلى القسم الثالث من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، نجد أن كانت يخصصه للبحث عمّا إذا كان الواجب حقيقة مقررة ثم عن إمكان الأمر المطلق بصفة عامة. وهو يحدد المنهج الذى نسير فيه لكى نصل إلى إقرار فكرتى الواجب والأمر المطلق. فإذا كنا فى العلوم الطبيعية بعد أن نكتشف أى قانون عن طريق الإستقراء، نستمر فى بحثنا لكى نعرف هل يمكن أن نرجع هذا القانون إلى قانون أعم منه يكون معلوماً لنا من قبل أم لا؟ أى أننا نحاول أن نربط بين القانون الجديد الذى اكتشفناه وبين قانون أشمل منه وسابق عليه. ولايكون ذلك إلا عن طريق القياس، وهذا هو المنهج الذى يترسمه كانت فى القسم الثالث من الكتاب ذاته بعد أن استخدم منهج الإستقراء فى الجزئين الأول والثانى من كتابه هذا، واستطاع عن طريق هذا المنهج تحليل الشعور العام أو الضمير العام، وانتهى من هذا التحليل إلى فكرة الواجب التى تأدى منها إلى فكرة استقلال الإرادة فى الحياة الخلقية. وهو يستخدم القياس فى هذا الموضع لكى يربط النتائج التى توصل إليها بقانون أشمل للحياة الخلقية. والمطلوب هنا أن نبين كيف يستطيع العقل الخالص العملى أن يضع أحكاماً عملية تركيبية أولية. تلك الأحكام التى يعبر بها عن الأمر المطلق،

ويكون المحمول فيها غير متضمن فى الموضوع فتربط فكرة الإرادة بفكرة القانون أو بمعنى آخر تربط الشخص الجزئى أو الفرد بالقانون الكلى؛ فبينما نقول إن الإنسان قانون نفسه يكون معنى هذا أن إرادة الفرد يجب أن تتطابق مع القانون الكلى للطبيعة، أى الإرادة الكلية ذلك أن الموجود العاقل المتناهى الذى لاتصدر إرادته الفردية عن العقل بصفة مباشرة يكون العقل عنده أمراً متصفاً بالأمر المطلق؛ وعلى العكس من ذلك الموجود الذى تصدر إرادته الفردية عن العقل أى يتطابق العقل مع الإرادة عنده، فإنه لن يكون بحاجة إلى أمر من هذا النوع. وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن هذا الموجود لايمكن أن يكون من بين أفراد البشر، بل يتعين أن يكون ذات عاقلة لامتناهية هى ذات الله. وإذا كنا نعبر عن الأمر المطلق بالأحكام التركيبية، وكانت هذه الأحكام تتسم وحدها بطابع الموضوعية. وتوسع مجال علمنا، فإنه يكون على الفلسفة النقدية فى ميدان الأخلاق أن تبرر هذا النوع من الأحكام، وهنا نجد كانت يضع تخطيطاً يلخص فيه فلسفته النقدية وتبريره للأحكام التركيبية الأولية فى ميدان الأخلاق، فيبدأ نقده للعقل العملى بالكلام عن فكرة الحرية تلك الفكرة التى عرض لها فى القسمين السابقين وأشار فيها إلى أن الإرادة تعتبر إرادة حرة لأنها تخضع لقانون العقل، وبذلك تنتفى عنها صفة الجبرية مادام الإنسان يطيع قانون نفسه وفكرة الحرية التى نحن بصدد تحليلها هى وحدها التى تسمح بقيام الأحكام التركيبية الأولية فى الأخلاق. فما الحرية إذن ؟؟؟ يبدأ كانت بتعريفها بطريقة سلبية أولا فهى تلك الخاصية المتعلقة بعلة الموجودات العاقلة والتى من شأنها أن تعمل مستقلة عن العلل القريبة منها أى بدون تأثير فيها أو خضوع لها. بينما الضرورة الطبيعية وهى عكس الجبرية الإنسانية تفرض على الموجودات الغير العاقلة أفعالا تأتيها بتأثير علل خارجية.

التعريف السلبى للحرية: ويمكن تلخيص هذا التعريف السلبى للحرية بأنها صفة تتعلق بأفعال الإنسان من شأنها أن تكون هذه الأفعال مستقلة عن العلل الطبيعية التى تؤثر عليه، أى أن الحرية هنا تقتضى أن يفعل الإنسان أو يسلك وهو غير خاضع لأى ضرورة طبيعية تكون مصدرها عللاً خارجية بين

الموجودات الغير العاقلة أو غير الإنسان، وهو فى هذه الحالة يخضع لعلل خارجية بطريق القسر أى الجبرية.

أما التعريف الثانى للحرية: أى التعريف الإيجابى لها، فهو يتناول ماهية الحرية قائلاً إنها القوة التى يصدر بها الموجود العاقل قانونه بنفسه. ويفسر ذلك بقوله أن كل علة يصدر عنها معلول، وذلك بحسب قانون العلية، وأن لكل معلول علة وهذا هو العكس.

والحرية كذلك على الرغم من أنها مستقلة عن القوانين الطبيعية إلا أنها لا تخرج من هذا القانون ولكن الفرق بين تطبيق قانون العلية على الموجودات غير العاقلة والموجودات العاقلة هو أنه بينما تكون العلة فى الحالة الأولى علة خارجية نجد هنا أن علة الحرية تأتيها من ذاتها، ذلك أن قانون الحرية لايمكن أن تضعه إلا الحرية ذاتها، بحيث تكون الإرادة الحرة هي الإرادة المستقلة، وهى التى تكفى نفسها بنفسها. وما القضية التى تقول إن الإرادة قانون نفسها سوى تعبير آخر عن المبدأ الذى سبقت الإشارة إليه، وهو أن واجب الإرادة أن تعمل بناء على أحكام قابلة لأن تحول إلى قوانين كلية، وهذه هى فى حقيقة الأمر صورة الأمر المطلق بحيث لايوجد فرق بين الإرادة الحرة والإرادة التى تخضع لقوانين خلقية.

وإذن فالحرية على حسب هذا التعريف الإيجابى تكون بمثابة الحد الثالث الذى يربط بين حدين. والحكم التركيبى الأولى المترجم عن القانون الخلقى.

هل نستطيع إذن أن نؤكد الحرية وأن نبين أنها ليست موضوع حدس حسى؟ إن كانت قد أشار فى كتاب نقد العقل النظرى إلى أنه على الرغم من أن الحرية لاتخضع للحدس الحسى فإنه يمكن التدليل عليها بالتجربة. ومن ناحية أخرى فإننا لانجد فى أنفسنا القدرة على حدسها عقليا أى إدراكها فى ذاتها بطريقة مباشرة، وعلى ذلك فيجب أن نقيم الدليل عليها أى أن نبرهن على وجودها. غير أن هذا الدليل لايمكن أن نقيمه عليها لذاتها بل يمكن أن نبرهن عليها فقط من أجل وظيفتها التركيبية تلك التى تأتيها من ربطها المحمول بالموضوع ويقوم برهاننا عليها على أساس أنها صفة

للموجودات العاقلة بالإجمال، ومنطوق هذا الدليل أنه «لما كانت فكرة الحرية تترجم عن علّية العقل» فالموجودات العاقلة لاتعمل إلا تحت فكرة الحرية، وهذه الموجودات العاقلة تكون من الناحية العملية أو الخلقية حرة حقا مادامت تخضع لقانون العقل، وبمعنى آخر أن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالإضافة إلى موجود حر، وبالإضافة إلى الموجودات التى لاتستطيع أن تعمل إلا مع تصور حريتها. أى أن الحرية موجودة بالنسبة للفرد الذى يخضع للقانون الخلقى سواء تصور هذا القانون أم لم يتصوره وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به إضافه إرادة حرة لكل موجود عاقل. وبعد هذا التدليل على الحرية يحاول كانت أن يعرض لكل ما يعترض فكرة الحرية من عقبات ويستمر فى عرضه هذا موضحاً فكرة الحرية بما يعارضها إلى أن ينتهى من الفصل الثالث.

نقد العقل العملي

هذا الكتاب يفصل فيه كانت ما أجمله فى القسم الثالث من ميتافيزيقا الأخلاق، وهو يوحد فيه بين الفضيلة والسعادة. وقد رأينا فى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق كيف استخدم كانت المنهج التجريبى ليبين لنا موضوعية المعانى التى عرضها من قبل عرضا تحليليا، فيبدأ من فكرة عقل خالص عملى ويبين مدى الترابط بين الحرية والقانون وهما الأساسان اللذان يقوم عليهما العقل العملى.

أما فى كتابه نقد العقل العملى فإنه يقصد إلى إستنباط الواجب وصيغته من العقل الخالص من حيث هو عقل عملى، وبذلك تقوم الأخلاق بذاتها دون حاجة إلى التجربة أو الميتافيزيقا. وإذن تكون مهمة التحليل فى هذا الكتاب، هى التدليل على وجود العقل العملى الخالص، والرد على كل الإدعاءات التى تحاول إخضاع هذا العقل العملى للتجربة، أو لموضوعات الميتافيزيقا. ويبين لنا كانت السبب الذى جعله يضع هذا العنوان لكتابه هذا بدلا أن يسميه نقد العقل الخالص النظرى فيقول «إن هناك فرقاً كبيراً بين العقلين فالعقل النظرى يطبق مبادئه أى صيغه على موضوعات مختلفة عنه

ومدركة بالحس، ومن ثم يجب أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن يصدر هذا العقل أحكاما على موضوعات مغايرة له؟. أما العقل العملي فإنه يستخرج موضوعاته من نفسه لا لكي يعرفها بل لكي يحقق الموضوع في العمل، ولهذا فهو لا يفتقر إلى الحدوث بل يرجع فقط إلى فكرة عملية مستقلة عن التجربة، ومن ثم فهو يكفي نفسه بنفسه ويوجد موضوعه، ولهذا أيضاً فإنه يكون من العبث أن يحاول نقد نفسه واختيار صحة معانيه ... فإذا استطعنا أن نبرهن على وجود قوة العقل هذه، فإننا نكون قد برهنا في نفس الوقت على صحة عمله، لأننا لسنا بصدد أي علاقة مع أشياء خارجية».

ويشتمل كتاب نقد العقل العملي على مبحثين: الأول تحليلي والثاني جدلي ويبين «كانت» في القسم التحليلي ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الواجب ليس ممكناً إلا بالحرية، ومن ثم فإن وجود الواجب يدل على وجود الحرية.

الأمر الثاني: أن قانون الحرية أو الواجب يجعل الإرادة الخيرة أو الإرادة الشريرة ممكنتين، أي أنه يسمح بإمكان فعل الخير، وإمكان فعل الشر على السواء، وهذا هو معنى حرية الفعل عند كانت.

الأمر الثالث: أن القانون الخلقي لكي يجعل الإرادة الخيرة ممكنة، يصير هو نفسه باعثاً، ويثير عاطفة الاحترام، وهي عاطفة خلقية.

ويستمر كانت في مبحثه الأول التحليلي، فيبرهن على وجود الحرية وينتهي إلى القول بأنه مادامت الإرادة هي التي تشرع بنفسها قانونها الخلقي فهي بهذه الصفة تكون إرادة حرة. وهذا الموضع من كتاب نقد العقل العملي يعد استمرارا للفصل الثالث من كتاب التأسيس حيث يدلل على وجود الحرية

فإذا انتقلنا إلى المبحث الثاني (الجدلي) من كتاب نقد العقل العملي نرى كانت يبين في هذا القسم أن للعقل العملي موضوعين هما الخير والشر الأول موضوع قوة المحبة، والثاني موضوع قوة الكراهية.

ولايمكن أن نعرف الخير والشر قبل أن نحدد القانون الأخلاقى، ولا يمكن كذلك أن نضعهما أساساً للقانون ذلك لأن الخير الخلقى إنما يقوم فى إطاعتنا القانون ويقوم الشر فى عصيانه. ويستعرض كانت أنواع الخير والشر فهناك خير خلقى، وخير طبيعى، وعلى الرغم من أن كلاً منهما خير إلا أنه قد يوجد تعارض بينهما.

وفى نهاية هذا الكتاب يتكلم كانت عن القانون الخلقى من حيث هو باعث، فإن الإرادة تفرض دائماً باعثاً غير الحساسية أو ليثيرها أو يحفزها، ولما كان الواجب يقضى بألا تريد الإرادة سوى الواجب فأين نجد الباعث إذن؟ إن الواجب نفسه كفيل بأن يصبح باعثاً، كما أنه حافز على العمل، وذلك لأن الواجب يتلاقى مع الحساسية فى الطبيعة الإنسانية فيعارضها ويحددها فيخجلها ويذلها، وما يخجل فهو موضوع الإحترام، وما يخجل إلى أبعد حد فهو موضوع أكبر احترام، فالإحترام إذن هو العاطفة الخلقية الباعثة للإرادة، وهذا الإحترام ليس حسياً كسائر العواطف الصادرة من الميول الحسية، ولكنه هنا وفى الميدان الأخلاقى يصبح صادراً عن القانون الخلقى، ومدركاً إدراكاً أولياً. والجدل يدفعنا ـ كما يقول كانت ـ إلى أن نمضى بمعانينا إلى المطلق، والمعنى العملى الذى نحاول تصوره على وجه الإطلاق هو معنى الخير، والمقصود هنا هو الخير الخلقى أى الخير الأعلى الذى يختلف عن الخير الحسى موضوع ميولنا الحسية.

وإذن فالخير المطلق مركب من نوعين من الخير، وهذا التركيب متصور فى معنى الخير الأعظم ذلك المعنى الذى يعد مبدء يوحد بين الميول الطبيعية والإرادة الخالقة، وهو مجموع موضوعات العقل العملى، إذ هو الفضيلة من جهة والسعادة بنسبة الفضيلة من جهة أخرى. فالفضيلة هى الشرط من حيث أنها خير بذاتها، بينما السعادة متوقفة عليها، فهى خير من ناحية واحدة فقط ولاتبرر إلا بسلوك فاضل: الفضيلة تجعلنا أهلا لأن نكون سعداء. هذه هى النظرة الأخيرة أو الحل الأخير لمشكلة العمل أو ماذا يجب على أن أعمل.

ينتقل كانت بعد حله لهذه المشكلة إلى مشكلة المصير. ماهو مصير

الإنسان؟ نحن نصل إلى معنى الخير الأعظم بالتوجه إلى العقل بالذات، والعقل النظرى والعقل العملى هما المظهران الأساسيان لهذا العقل بالذات وشأن هذا العقل تركيب الكثرة فى الوحدة حتى يجمع بين النظرى والعملى فما هى إذن شروط تحقق الخير الأعظم الذى يقضى به العقل على هذا الوجه. كيف نتصور اجتماع الفضيلة الكاملة والسعادة الكاملة؟

هذه مشكلة صعبة ويمكن حلها لو وجدنا بين هذين المعنيين نسبة تحليلية بحيث تكون السعادة شرطاً للفضيلة أو تكون الفضيلة شرطاً للسعادة، ولكن هذا مستحيل، فإن الفضيلة مغايرة تماماً للطبيعة الحسية بينما السعادة متوقفة على قوانين العالم المادية. والحقيقة أن النسبة بين هذين المعنيين هى نسبة تركيبية كنسبة علة لمعلول، وهذا يجعلنا نتساءل عمّا إذا كنا نقع فى تناقض لو سلمنا بذلك؟ فمن ناحية لايمكن أن تكون السعادة علة للفضيلة، ومن ناحية أخرى لايمكن أن تكون الفضيلة علِّة للسعادة، فهل يمتنع حل هذه الصعوبة؟

إن الفضيلة الأولى غير مقبولة أصلاً، وأما الثانية فغير مقبولة إذا اعتبرنا العالم المادى الراهن، ويمكن قبولها إذا سلمنا بوجود عالم أعلى مطابق يؤثر فى عالمنا هذا؛ وينطوى هذا التسليم على إقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى، ولايعنى هذا التقدم أن العقل العملى يمكن أن يكون أداة للعلم وللنظر، بل إننا نعنى بتقدم هذا العقل أننا نثبت للعمل ما يقتضيه العمل فنؤمن به إيماناً خلقياً أو عملياً قائماً على حاجات ودواعى كلية للعقل العملى.

ويؤدى بنا هذا القول إلى مسلمات العقل العملى ـ وهى قضايا يتطلبها العمل ويعجز العقل النظرى عن البرهنة عليها.

ومن ناحية أخرى فإنه لايمكن التسليم بتأثير العالم العلوى فى العالم السفلى إلا بإيجاد وسائط بين الطرفين أو بوجود علة تجمع بينهما، وكذلك فإنه لكى يتحقق الخير الأعظم يجب أن تكون الفضيلة أو القداسة ممكنة، ولكن تركيب الإنسان من طبيعتين متعارضتين: طبيعة حسية وأخرى عقلية،

يمنع من الوصول إليها، ومع ذلك فإنه يمكن له أن يرقى إلى غير نهاية نحوها، وذلك بإضعاف ميوله الحسية ولكن هذا مستحيل بدون دوام شخصيتنا، ومن ثم فيتعين التسليم بخلود النفس لكى تتم كذلك المطابقة بين الفضيلة والسعادة وهو أمر غير ممكن فى حياتنا المحدودة، وهذا يفضى بنا إلى التساؤل عن الفاعل الذى يرعى هذه الحياة الخالدة اللامحدودة، لابد إذن من التسليم بوجود هذا الفاعل الذى هو «الله»، ووجوده شرط ضرورى لتحقيق الخلود والخير الأعظم. إذ أنه العلة المفارقة التى تجمع بين السعادة والفضيلة وتوفق بين الطبيعة الإنسانية والغايات التى تسعى إليها، وكل منهما يغاير الآخر، فيكون الله هو مبدأ الجمع بينهما، وهو الذى يجعل الخير الأخلاقى ممكناً فيحقق بذلك عالماً هو خير العوالم الممكنة.

* * *

هذه المعانى التى انتهى بنا التحليل إليها هى عقائد موضوعية مشروعة لأن العقل هو الذى يفرضها، ومن ثم فهى مطابقة لأحواله، والعلم النظرى بها ـ أى بالله وبالخلود- قد يضغط على إرادتنا فتكون خلقيتنا آلية محضة.

وإذن فالواجبات الخلقية صادرة عن العقل العملى، وهى كذلك أوامر صادرة من الله، فننتهى بذلك إلى الدين المستند إلى دواعى العمل والإيمان من حيث أن الأمر المطلق يرتبط فى نهاية الأمر بالألوهية وإذن فلا تقوم الأخلاق على الدين بل العكس هو الصحيح، ونجد من ناحية أخرى أن الأخلاق والدين يقومان على العقل.

وعلى الرغم من أن الأخلاق تنتهى إلى الدين إلا أنها لاتنبع منه، لأن جميع مطالب الدين إنما تتمثل فى إطاعة القانون الخلقى، فليس الدين فى حقيقة أمره سوى مجموعة من الأوامر والنواهى ذات المسحة الأخلاقية. وبهذا تسلم الأخلاق من تأثير الدين، وغيبياته والدين إذا فرغناه من كل محتوى عقلى، فلن يتضمن بعد هذا إلا مجموعة من الرسوم والشعائر الحسية، ولما كان من غير الممكن أن نسلم بتأثير المحسوس فى المعقول، فإنه يبقى أن الدين ـ إذا أردنا ممارسة شعائره للوصول إلى مرتبة القداسة-ينبغى أن يستند إلى العقل الخلقى الباطن.

وهكذا نجد أن كانت يتمسك بتدخل العقل حتى فى القسم العملى من فلسفته مع أن هذا الجزء من فلسفته يقوم أصلاً على الإيمان بالعقائد التى تجاوز قدرة العقل وتكون ضرورية فى العمل.

* * *

والخلاصة

أن كانت يعود إلى التسليم بوجود المعانى الثلاث التى ينطوى عليها النطق وهى العالم والنفس والله بعد أن اعتبرها فى نقد العقل النظرى مجرد وظائف صورية بحتة وظيفتها التوحيد بين ظواهر العالم الخارجى وظواهر النفس الداخلية.

ولكن هذا التسليم بتلك المعانى لا يقوم على أساس نظرى، بل لأنها ضرورية فى مجال العمل، ومن ثم فهى موضوع إيمان اعتقادى، ولكن العقل هو الذى يبرر مشروعيتها. وبذلك نجد كانت يقيم القسمين النظرى والعملى فى فلسفته النقدية على أساس عقلى، إذ أنه ينتهى عن طريق التحليل العقلى إلى إثبات مسلمات العقل العملى، ولو أنها مسلمات إيمانية يقتضيها العمل.

الفصل الثانى

هيجــل

١٨٣١-١٧٧٠

١ - حياته وشخصيته

يعتبر جورج فيلهلم فردريك هيجل[١] أعظم فيلسوف ألمانى منذ عصر «كانت». ولقد نجح فى أن يعطينا أكثر المذاهب المثالية اتساقاً. وينحدر هيجل من أسرة من الطبقة الوسطى فى مدينة شتودجرت[٢] بألمانيا. وعلى الرغم من أنه كان أكبر سناً من معاصره شلنج إلا أنه لم يظهر نبوغاً مبكراً فى الدراسة بجامعة توبنجن[٣] وبعد تخرجه من الجامعة عمل مدرساً خاصاً بين عام ١٧٩٤-١٨٠١. وفى هذه الفترة ذاع صيت شلنج، وفى عام ١٨٠١م ارتحل هيجل كمعلم إلى مدينة يينا[٤] حيث تعاون مع شلنج فى ظل مكانة شلنج الفلسفية ولقد عاونه شلنج بالفعل بطرق شتى وعندما ارتحل شلنج إلى ورتزبرج[٥] عام ١٨٠٣ بقى هيجل فى يينا حيث حصل على الأستاذية فى الفلسفة عام ١٨٠٥. وحينما بلغ هذه المرتبة كان على استعداد لأن يقطع الصلة بشلنج، وكان شلنج قد سخرمنه حينما أصدر كتاب فينومينولوجيا الروح[٦] ويعتبر المؤرخون أن هذا الكتاب هو أعظم كتبه على الإطلاق على الرغم من أنه أسرع فى استكماله قبيل معركة يينا ١٨٠٦.

وبعد هذه المعركة الشديدة الوطأة على الألمان شاعت الفوضى فى

(1) Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
(2) Stuttgart.
(3) Tubingen.
(4) Jena
(5) Wurzbrrg.
(6) Phenomenology of Mind.

الجامعات الألمانية، وفقد هيجل أستاذيته واضطر لكى يعول أسرته إلى أن يعمل زهاء سنتين كمحرر لجريدة، ثم يعمل ست سنوات أخرى كناظر لمدرسة بنين. ولم تعق أحداث العصر، وانشغال هيجل فى العمل من أجل إعاشة أسرته، .بلم يمنعه كل هذا من إنجاز كتابة العظيم «علم المنطق» الذى يشار إليه باسم «المنطق الأكبر»[1].

وفى عام ١٨١٦ قبل هيجل أن يكون أستاذاً فى جامعة هيدلبرج[2] وفيها نشر كتاب الإنسكلوبيديا[3] الذى يشتمل على مجمل مذهبه، وهو يتألف من موجز المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، وفى عام ١٨١٨ استدعى هيجل إلى برلين ليشغل عن جدارة كرسى الفلسفة[4] الذى خلى بوفاة الفيلسوف فيشته[5]. وقد نشر أثناء وجوده فى برلين كتابه عن فلسفة الحق[6]. وقد ألقى هيجل فى برلين عدة محاضرات موسعة طبق فيها منهجه فى التاريخ والفنون الجملية والدين وتم نشر هذه المحاضرات بعد وفاته مريضاً بالكوليرا فى عام ١٨٣١.

وكانت شخصية هيجل غير عادية من جميع النواحى إذا قورنت بمعاصريه من أمثال فيشته وشلنج، فقد كان يتميز عنهما بأنه أكثر موضوعية، وكان اهتمامه موجه إلى فهم العالم كما هو فى الواقع وتفسير كل شئ منطقياً، وقد كشفت محاضراته فى برلين عن إدراك عميق لكل أوجه الحياة الشعورية مثل الفن والشعر والدين، وقد نجح فى الكشف عن هذه النواحى لأنه كانت له تجاربه الخاصة فى رصد مشاعر الآخرين، لكن هذا لم يظهر بوضوح فى كتاباته وكان يصف الإتجاهات الداخلية للنفس وصفاً علمياً دقيقاً، ومما كان

---

(1) The Scince of Logic.
(2) Heidelberg.
(3) The Encyclopaedia.
(4) E. Cdird Caird Hegel, p. 89.
(5) Fichte.
(6) Philosophy of Right.

يتصف به أيضاً أنه كان مغرماً بالتناقضات، ومنذ طفولته كان يحاول أن يمزج بأن يشير إلى الحقائق وما هو صادق من الأمور وإلى ما يتعارض معها ثم يحاول قبول كل منهما والتوفيق بينهما بطريقة أو بأخرى[1] ويعد هيجل من أكثر الفلاسفة ثقة بنفسه إذ كان على يقين بأنه يستطيع أن يعطى لنا تفسيراً عقلياً للكون، وكذلك فانه كان يرى أن مشكلة الألوهية والبحث فى وجود الله وذاته وصفاته لاتعتبر سراً من الأسرار التى لايستطيع العقل الكشف عنها، بل يمكن للفلسفة أن تتناولها بأسلوبها المنطقى المقنع.

ولم يكن هيجل يتحدث عن نفسه أو يفخر بما يقدمه من تفسيرات للواقع كما يراه بدون ميل عاطفى أو أحكام أو انفعالات شخصية. ويعتقد المعجبون بهيجل إلى يومنا هذا أنه بلغ القمة فى الفكر الفلسفى حيث قدم نسقاً فلسفياً متكاملاً أو فلسفة كلية كان يستهدفها الفلاسفة السابقون ويتقدمون نحوها على مهل[2].

ويبدو أنه على الرغم من أن كل مذهب فلسفى آخر قد ينطوى على قدر من الصدق إلا أنه يفتقد المساندة والتصحيح على ضوء المطلق أو المثالية الموضوعية عند أصحاب المدرسة الهيجلية.

المفاهيم الأساسية في فلسفة هيجل:

يعتقد هيجل مثله فى ذلك مثل فشته وشلنج أن الحقيقة النهائية أو العليا، أو مانسميه بالكون أو الوجود هو روح أو عقل مطلق يمر خلال مراحل تطور فى الزمان وينتهى إلى أن يشعر بذاته من خلال العقل الإنسانى، ومعنى هذا أن العقل الإنسانى هو نهاية مرحلة الظهور والتجلى للعقل المطلق، ويدل هذا على أن فلسفة هيجل فى المطلق تعتبر فلسفة انسانية بالدرجة الأولى، على الرغم من أن بعض المؤرخين يصفونها بأنها تتجاوز الإنسان وتتعداه ميتافيزيقياً.

---

(1) G. Royce, Spirit of Modern Philosophy, PP. 196-200.
(2) W.T. Stace: Philosophy of Hegel, Ch. 9. an ii. W.K. Wright; A History of Modern Philosophy, N.Y. 1946.

وهذا المطلق الذى يعنيه هيجل ويتتبع مراحل مسيرته التطورية فى الطبيعة وفى الإنسان وفى الدين والفن والتاريخ لايمكن أن يكون ذا طابع زمانى مرتبط بالأحداث الموقوتة، إذ يؤكد هيجل أن المطلق تنتفى عنه صفة الزمان، إذ هو أزلى. وقد استطاع هيجل باستخدام منهجه المنطقى الذى أسماه بالجدل[1] أن يثبت كيف أن أى شئ انما يرتبط من حيث المبدأ بأى شئ آخر، وأن هذا الارتباط ينتهى فى النهاية بتركيب الكل، ولايسير منهج الاستدلال عند هيجل فى خط مستقيم مثل «ديكارت» حيث لايبدأ هيجل بقضايا بسيطة لاتحتمل الشك، ثم يحاول البرهنة على صحة هذه القضايا فى خطوات متتابعة بطريقة رياضية. ولكن مذهب هيجل يعتبر مذهباً تضمنياً، ففى كل مرحلة من مراحل الجدل عنده يتضح لنا أن كل مرحلة تنطوى على المراحل الأخرى فى الوجود كله، وكيف أن هذا الارتباط والتداخل بين جزئيات الوجود إنما يعطى لنا انطباعا بأن الوجود بأكمله هو كل عضوى مترابط، وأن كل جزء فيه إنما يرتبط بالجزء الآخر ارتباطاً عضوياً، بل إن كل جزء لاحق ينطوى على صورة للجزء السابق. وهذا الموقف الفلسفى عند هيجل هو الذى يمهد طريق الصعود فى الجدل، إذ أنه لا يمكن أن يرتبط الجزء الإيجابى مع الجزء السلبى ـ وصولاً إلى المركب منهما لكى تتم مقولة وحدة الأضداد، واكتمال أى ثلاثية فى جدل هيجل ـ إذا لم تكن أجزاء هذا الوجود مرتبطة بعضها بالبعض الآخر ارتباطا عضويا، ومعنى هذا أننا هنا إزاء فلسفة تؤكد معنى شمولية الوجود واتساق أجزائه وانسجامها فيما بينها بدون لبس أو غموض وهذا إنما يدل على مصداقية المذهب ككل. ولما كانت القضايا التى يقدمها هيجل من خلال مذهبه والتى ترتبط بالواقع تماماً هى فى حقيقة أمرها قضايا عقلية، لهذا فقد جاءت مقولة هيجل بأن كل ماهو عقلى فهو واقعى وكل ماهو واقعى فهو عقلى.

---

(1) Dialectic.

وسنحاول في هذه الدراسة استعراض المفاهيم الاساسية في هذا المذهب المثالي لفهم حقيقته وأبعاده، وذلك في عدة نقاط على النحو التالي:

١ـ علاقة الكل بأجزائه: يذهب هيجل إلى أن أى جزء من هذا الكون إنما يستند في حقيقة وجوده إلى علاقته بالنظام الوجودى ككل، وكذلك إلى الأجزاء الأخرى من هذا الكل ويمكن أن نلاحظ تطبيق هذا التصور بوضوح في الكائنات العضوية. ففى أى كائن حى نجد أن أى عضو فيه يستمد وجوده ووظيفته من كونه جزءاً من كل وهو الكائن الحي، ولايمكن لأى عضو في هذا الكائن الحى أن يستمر في وظيفته أو في وجوده إلا إذا كان معتمداً في هذا على الأعضاء الأخرى، وكيف أنه يتضامن معها أيضاً في وظائفها الحيوية. وانطلاقا من هذا التصور العضوى في الكائن الحي ومدى ترابط أجزائه فيما بينها، نجد هيجل يستخدم هذا التصور الأورجانيكى لكى يجعله ينسحب على الكون بأسره. فكأن الكون في نظره كائن عضوى واحد مترابط الأجزاء والوظائف بحيث لايمكن أن يستقل أى جزء فيه أو ينفرد في وظائفه عن الأجزاء الأخرى المكونة لهذا الكون الكبير إنما تستند إلى حقيقة أخرى متضمنه فيه. ومن ثم فإنها تعمل بدورها على مساندة أى واقعة أو حقيقة أخرى في خضم هذا الوجود الشامل. وقد أطلق المؤرخون منذ هيجل على نظريته الشمولية هذه بأنها نظرية عضوية للحقيقة والواقع، مادام كل شئ في الوجود يتجدد داخليا بعلاقته بالأشياء الأخرى وهذه النظرية تتعارض مع نظرية «لوك» في العلاقات الخارجية بين الأفكار، بينما يرى هيجل أن العلاقات بين الأفكار والموجودات ينبغى أن تكون داخلية، أى حالة.

ويتضح من تصور هيجل هذا أن أى كُلٍّ عضوى إنما يعلو ويزيد على المجموع الحسابى لأجزائه وتظهر هذه الحالة بوضوح في حالات النبات والحيوانات. وكذلك فإن العمل الفنى الناجح إنما يُعتبر كلاً عضوياً بالمعنى الهيجلى، فأنت لاتستطيع أن تدرك معنى الصورة بتحليل التركيب الكيميائى

لقماشها أو ألوانها المختلفة، على الرغم من أن هذه عناصر أساسية فى الصورة، وأن الصورة لايمكن أن تتواجد بدونها، وكذلك فإنك لاتستطيع أن تصدر أى حكم على هذه الصورة الفنية إذا ركزت النظر على أى ناحية جزئية فيها بدون النظر إليها ككل ينطوى على أجزاء مترابطة. فهذه النواحى التى تصدر حكماً جزئياً على كل منها عن الآخر لايمكن أن تعطيك صورة متكاملة عن هذا العمل الفنى، إذ أن مجموع هذه الأفكار الجزئية لايمكن أن يؤدى جمعها حسابياً إلى إعطائنا أى حكم شمولى تام عن هذا العمل، مادام كل شكل جزئى فيها له علاقة بالأشكال الجزئية الأخرى فى هذا العمل. فالصورة الكلية فى معناها الشامل إنما تحدد منطقياً خصائص كل جزء فى العمل الفنى، فإذا كان الفنان ناجحاً فإن كل تفصيلات تصويره إنما تؤثر فى صورة متكاملة وفى نطاق الكل على هذا العمل الذى سبق له تصوره. أما إذا سحبنا هذا التصور الذى طبقناه على صورة من العمل الفنى على فكرة المطلق فاننا نجد أن حقيقة المطلق هى أنه كل لامتناه ينطوى على أجزاء لامتناهية وكل جزء منها إنما يسهم فى تشييد بناء الكل، ومن ناحية أخرى فإن الكل هو الذى يحدد بنية هذا الجزء ودوره ووظيفته فى هذا الكل الشامل الذى يعرف بالمطلق.

ولنحاول أن نفهم تصور هيجل عن المطلق بطريقة أخرى، لنفترض مثلاً أن لحظة معينة فى حياتنا الشعورية ولتكن اللحظة الحاضرة بحيث تكون منفصلة عن كل اللحظات السابقة. ولاتكون لدينا أى قدرة على الاحتفاظ بذاكرة زمنية عن لحظات الماضى أو تجاربه فإننا فى هذه الحالة سنجد أن إحساسنا باللحظة الحاضرة لن يكون له معنى على الإطلاق، وسيكون لاشئ بالمرء، ذلك أن اللحظة الحاضرة بحسب مذهب هيجل لن يكون لها معنى إلا إذا كانت مرتبطة عضوياً بما سبق لنا تعلمه فى اللحظات الماضية، من حيث أن الماضى إنما يؤسس الحاضر ويلقى أضواء كاشفة عليه. وكذلك فإن الحاضر

انما يلقى بضوئه ايضاً على لحظات الماضى ومواقفه، وسنجد أنه خلال حياتنا الشعورية كلها أن كل تجربة نعانيها هى جزء من كلٍ يتضمن تجاربنا الماضية بأكملها وكيف أنها تمهد الطريق أيضاً إلى لحظات المستقبل. وعلى هذا النحو فإن ذاتك لن تكون هى التى تشعر بها فى اللحظات التى تعانيها هذه الذات حالياً ـ أى فى الزمن الحاضر فحسب ـ إذ أن هذا الشعور بالذات والمنفصل عن الماضى لايمكن بأى حال من الأحوال أن يعطى لنا انطباعا عن تكامل الذات أو الشخصية بدون لحظات الماضى أو التجارب الماضية ذلك أن قوام ذاتك أو شخصيتك إنما تتمثل فى حياتك مأخوذة ككل عضوى ينسحب على الماضى والحاضر معاً كما يذهب «كانت».

وإذا استكشفت المحيط الذى تحيا فيه فإنك لن تجد أى انفصال بين ذاتك وبين هذا المحيط، فلن تستطيع التنصل من علاقتك البيولوجية والأخلاقية والإجتماعية بوالديك، وأن تغفل أصدقاءك ومدرسيك وأعضاء المؤسسات والنوادى الرياضية التى ترتبط بها وسائر المؤسسات الأخرى التى تدور فى فلكها خلال حياتك. وإذن فهذه الجماعات أو الأفراد الذى تتعامل معهم لابد من أن يكونوا ذوى تأثير عليك، وبذلك لايمكن أن تنعزل عنهم فى حياتك، ومن ثم فإنك ترتبط بعلاقات تنشأ بينك وبين المخالطين لك من مجتمعك أو من الجنس البشرى بأكمله بحيث تتأثر بهم ويؤثرون بدورهم فى حاضرك ومستقبلك، ثم أن هذا الجنس البشرى يعيش على كوكب الأرض. وهذا الكوكب هو جرم من أجرام سماوية أخرى فى الكون يؤثر فيها وتؤثر فيه ويتألف منها الكون بأكمله.

وهكذا فإن هيجل بتفسيره الشمولى هذا للعلاقات الحالة فى الوجود سواء بين البشر أو بين الأشياء إنما يؤكد أن كل لحظة فى شعورنا يتمثل فيها ـ فى الواقع ـ كل ما فى الكون من حقائق وديناميكية شمولية.

وهذه المعانى الواقعية التى يتأكد معها وجود كل عضوى مترابط إنما

تتحقق عن طريق عقولنا، أو بمعنى آخر أن الكون أو المطلق يصبح شاعراً بعلاقاته الداخلية من خلالنا، ذلك لأننا أجزاء عضوية منه، وينبغى لنا ألا نعتبر أن المطلق هو شئ أو أمر له وجود سابق على وجودنا، وأنه يوجد فى زمان سابق على العالم أو الكون، وأن هذا المطلق هو الذى يخلق أو يحدث هذا العالم كما تتصور الأديان التى تعطينا انطباعاً بأن ثمة ثنائية وجودية بين خالق ومخلوق أو بين إله وعالَم يخلقه، ذلك أن المطلق فى نظر هيجل هو هذا العالم فى وحدته واكتماله، وهكذا فإن المطلق فى فلسفة هيجل ليس له وجود سابق فى الزمان أو المكان، إذ أنه يشتمل على كل أنساق الزمان والمكان متضمنة فى فكره الشامل المحيط. وهذا المطلق إنما يشعر بحقيقة وجوده من خلال عقل الإنسان.

ويرى هيجل أننا مادمنا جزءاً عضوياً من هذا الكون فإننا يجب أن نكون على ثقة من أن قوانين عقلنا هى نفسها مطابقة لقانون الوجود أو الكون، ذلك أن كل ماهو عقلى ومعقول فهو حقيقى، وكل ماهو حقيقى فهو معقول ... كما سبق أن ذكرنا.

وهكذا يبشر هيجل بمقولة هامة فى منطقه الخالص، وهى التى تتمثل فى تسليمنا أوليا بمعقولية الطبيعة التى تنتفى معها كل صور الإمكان والصدفة والعفوية فى الكون، ولو أن فلسفة العلوم المعاصرة قد تجاوزت هذا الموقف الهيجلى القديم.

وربما كشف هذا الموقف عند هيجل ـ وهو الذى يؤكد فيه أن المطلق يكون شاعراً بذاته من خلال الإنسان ـ عن تساؤلات عريضة وهى أنه كيف يبرر ارتباط ما هو غير إنسانى بالمطلق، وكيف يكون المطلق شاعراً بذاته أيضاً فى غير الإنسان، مع أن المكونات الطبيعية للمطلق ـ أى الطبيعة ـ هى جزء من هذا المطلق؟ وكانت هذه النقطة موضع مناقشة بين أتباعه بعد وفاته. ولكن اهتمام هيجل الأساسى بالدين الذى أدى به إلى التفلسف ثم معالجته

الحمسة لقضايا الدين ولاسيما للمسيحية ـ توحي لنا بأنه كان يفكر فى المطلق كعقل أو كروح أزلى كامل لايستند إلى المخلوقات الإنسانية لكى يتعرف على وجوده الذاتى، ومع هذا فإنه بحسب هيجل ومدرسته نجد أن البشر يتحملون مسئولية حقيقية فى الكون ككل، لأنه كما تعلم تظهر فيهم العقول المتناهية التى يستطيعون بمقتضاها أن يعلقوا الأشياء ويصلوا إلى فهم العالم وأنفسهم. وقد أكد الهيجليون على كرامة وأهمية الانسان وعلمته كيف يضع نفسه موضع التقدير والاحترام.

وهنا تجدر الإشارة إلى التمييز الجديد عند هيجل بين المجرد Abstract والواقعى الملموس Concret، إذ أنه يستخدم هذين المصطلحين بطريقة خاصة به فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى أى شئ مستقل فى علاقاته بالأشياء الأخرى فاننا ننظر إليه باعتباره أمراً مجرداً، وعلى العكس إذا نظرنا إلى هذا الشئ فى علاقاته العضوية مع الأشياء الأخرى. فإنه يعتبر كواقع ملموس، أنت مثلاً إذا نزعت ورقة من الشجرة ووضعتها تحت الميكروسكوب فإنك تنظر إليها وكأنها شئ مجرد ولكن إذا نظرت إليها باعتبارها ورقة لها علاقة بحياة الشجرة فإنك تنظر إليها كواقع ملموس، ومع هذا فإن الفحص الميكروسكوبى لهذه الورقة سيساعدنا على إدراك وظائف هذه الورقة ومدى تأثيرها فى حياة الشجرة فكان الدراسة الميكروسكوبية لكل ماهو منفصل ومجرد ستساعدنا على الفهم الواقعى الملموس للأشياء، وأنت إذا نظرت إلى لحظة منفصلة فى تجربتك فهى تعد نظرة مجردة، أما إذا اعتبرت أن هذه اللحظة التى تقابلها فى تجربتك إنما تعتبر مرتبطة بك بصفتك عضوا فى المجتمع الانسانى فإن هذه اللحظة ستعتبر على هذا النحو لحظة واقعية ملموسة.

ويرى هيجل أن مصطلح «مجرد» ومصطلح «واقعى ملموس» نسبيان وأن أكثر التصورات الممكنة المجردة هى التى تشير إلى مجرد الوجود للأشياء مع استبعاد أى صفة لطبيعة هذا الوجود أو الشيء، أما المطلق فهو واقعى ملموس تماماً.

ويرى هيجل أن الفلسفة أكثر واقعية من العلم الطبيعي لأنه بينما نجد أن قوانين العلم الطبيعي تعتبر مجردة، فإننا نجد أن الفلسفة توحد المعرفة في شكل نظام متناسق. ويميز هيجل بين الكلى المجرد والكلى الواقعي الملموس، فمثلاً تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق يعتبر تعريفاً مجرداً لأنه يتجاهل كل الصفات التي بسببها يختلف أفراد البشر بعضهم عن البعض الآخر. ويرى هيجل من ناحية أخرى أن مقولاته المنطقية ليست مجردة بل هي كليات واقعية ملموسة إذ أنها تنطوى على كل الإختلافات النوعية فيما بينها.

وتختلف نظرة هيجل إلى المطلق عن نظرة كل من اسبينوزا وشلنج، فبينما هما يريان أن المطلق هو مجرد، يرى هيجل أن المطلق واقعي ملموس تماماً وهو يشمل الحقيقة كلها ومن ثم ليس موجوداً منفصلاً عن الأشياء الأخرى. ويرى هيجل أيضاً أن كل مقولة من مقولاته الكلية الملموسة تتضمن كل المقولات الأخرى بالإضافة إلى المطلق، وأن المطلق ينطوى على هذه المقولات كلها في نظام عضوى.

وقد استخدم هيجل على نطاق واسع مقولة اسبينوزا بأن كل تحديد فهو نفي أو سلب ذلك أنك لن تستطيع أن تثبت أن للشئ خصائص معينة دون أن تنفي عنه خصائص أخرى فعندما تقول إن سقراط أثيني فإن هذه مقولة إيجابية وأنت في نفس الوقت تنفي عنه أنه يهودى أو رومانى، ويعتبر هيجل أن مبدأ النفي أو السلب ضرورى في كل استدلال فالأشياء إنما يرتبط بعضها بالبعض الآخر إما إيجاباً أو سلباً من حيث أن النفي أو السلب هو نوع من العلاقة التي تربط بين هذه الأشياء.

ونحن نجد في الجدل عند هيجل أن أى مقولة إيجابية[١] تتضمن نقيضها أو نفيها[٢] وأن الإيجاب والسلب هنا إنما يتحدان في صورة تركيب أعلى[٣]

(1) Thesis.
(2) Antithesis.
(3) Synthesis.

يجمع بين النقيضين ويتجاوز تقابلهما فى صورة واحدة أكبر، وعلى هذا النحو فإن هيجل بهذا النسق الفلسفى الذى يعرضه إنما يعتبر فيلسوفاً مثالياً ... ولكن مثاليته تختلف عن مثالية باركلي من حيث أن باركلى من الفلاسفة المؤلهة ... فالله عنده يمنحنا الأفكار الإرادية التى يتألف منها العالم الخارجى ومن ثم فإن الله في نظر باركلي هو خالق العالم وله وجوده الخالص به كروح مستقل عن مخلوقاته ... ونحن نتعرف على هذا كله من دراسة الأفكار المعطاه لنا فى التجربة ... وعلى هذا النحو يكون باركلى مؤلهاً مثالياً فى صورة ملموسة ... بينما نجد هيجل من ناحية أخرى صاحب وحدة وجود معقولة ومثالية، فالمطلق فى نظره هو العالم في وحدته العضوية وليس هو خالق له، وهذه وحدة وجود خالصة مع أن هيجل كان يرفض تسمية المطلق بهذا اللفظ أى وحدة الوجود. وقد يتطرق إلى الذهن أن العالم فى نطاق هذه الصورة المثالية المطلقة قد يعتبر نوعا من الخيال الوهمى، ولكن الحقيقة أن هيجل يرى أن العالم له وجوده الواقعى الملموس وتستند فيه الأجزاء المختلفة إلى وحدة الكل الشامل ومع هذا فإن هذا الوجود العقلى إنما نتعرف عليه من خلال الارتباطات العضوية الحالة به، فأينما بدأت فى تتبع موضوع جزئى فإنك ستصل فى النهاية إلى إدراك الوحدة العضوية التى يسميها هيجل بالمطلق.

وبينما يرى اسبينوزا أن المطلق ليس سوى جوهر وحيد يستغرق الوجود كله بشقيه الإلهى والعالمى بما فى ذلك الإنسان... نجد هيجل يعتبر الجوهر أحد المقولات التى يتضمنها المطلق ... إذ المطلق أبعد من أن يكون جوهراً إذ هو الوحدة التى تنطوى على محتويات الإنسانية وتكشف عن كل محتويات هذه التجربة المختلفة بطريقة واقعية ملموسة، وهذا المطلق إنما ينطوى على معقولات أو كل ماهو معقول وبذلك يصبح موضوع فكر ومعرفة لسائر العقول الإنسانية التى هى مجلى للمطلق فى ذروة ظهوره العقلى.

التخطيط العام لمذهب هيجل :

يتعين علينا أن نتناول بالدراسة التفصيلية مسيرة المطلق وهو الفكرة التى تنطوى على الحقيقة كلها. وتتمثل هذه المسيرة فى ثلاث مراحل تطورية صاعدة هى: المنطق والطبيعة والعقل أو الروح. وهذه المجالات الثلاثة هى التى تعطى لنا الصياغة الكاملة لمذهب هيجل.

وسنعرض فيما يلى جدولاً مجملاً للتصنيف التخطيطى لهذا المذهب:

المطلق ... هو الفكرة التى تنطوى على الحقيقة كلها.	**المنطق :** الفكرة فى ذاتها.	الوجود الماهية الفكرة العامة
	الطبيعة : الفكرة من أجل ذاتها.	الميكانيكا الطبيعة العضويات
	العقل أوالروح: وهو يجمع فى الفكرة ما هو فى ذاته وماهو من أجل ذاته.	العقل الذاتى (من الناحية السيكولوجية) العقل الموضوعى (القانون وعلم الأخلاق) العقل المطلق (الفن والدين والفلسفة).

إن التصور الشامل لمذهب هيجل يتمثل فى الفكرة المطلقة التى يشير إليها فى الغالب باسم المطلق أو الفكرة. وهذه الفكرة المطلقة تشتمل على الحقيقة كلها أو الوجود كله. وليست هذه الفكرة مشابهة لأفكارنا الذاتية التى هى من صنع عقولنا. وفى نظر هيجل ليس هناك ماهو أكثر واقعية أو حقيقة من هذه الفكرة غير الذاتية ... على أننا نستطيع القول بأن ثمة تقارباً بين هيجل وأفلاطون فيما يختص بالفكرة عند هيجل وبالمثل عند أفلاطون. ويمكن لنا أن نلمس الإختلاف الجوهرى بين كل من هيجل وأفلاطون فيما يختص بالفكرة المطلقة وبالعقل المطلق ومدى إدراك العقول الإنسانية لهما. فبينما نجد أن العقل الإنسانى لايدرك المثل أو الأفكار المثالية إلا إذا احتك بعالم المثل أى صعد إليها والتحم بها وأصبح من مكوناتها، فإننا عند هيجل نجد أن العقول الإنسانية تستطيع - وهى لاتزال فى وضعها الإنسانى - أن تدرك العقل المطلق أو الأفكار المطلقة ذلك أن تركيب العالم هو الذى يسمح لنا بتحقيق هذا الإدراك الإنسانى للأفكار المطلقة إذ أنه يتوافق أو ينسجم مع عقولنا من حيث أن هذه العقول أجزاء عضوية فى هذا العالم أو فى الوجود الشامل. وهذه الفكرة المطلقة هى روح أو نفس عالمية تفكر وتشتمل على المقولات، أما الدين فيضعها فى صورة الإله.

ويرى هيجل أن الجدل هو السلم الذى يوصلنا إلى المعرفة المطلقة، وتمر الفكرة المطلقة خلال جدل ينطوى على ثلاثيات متعددة. وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن هيجل يستخدم منهجاً جدلياً ثلاثياً يتألف من الشئ ونقيضه والمركب منهما. وفى مقولة الإيجاب التى تبدأ بها ثلاثية الجدل نجد وجهاً معيناً للحقيقة يتكشف أمامنا أما فى السلب أو النقيض نجد وجها مضادا لهذا الوجه الأول ... وهذان الوجهان الإيجابى والسلبى يتحدان فى مركب أعلى. وهذا المركب الأعلى يكون بداية لثلاثية جديدة ... وهذه الثلاثية تكون توطئة لثلاثية أخرى ... فيوجد اذاً ثلاثيات صاعدة الواحدة إثر الأخرى، وكل مقولة فى أى ثلاثية تنطوى على المطلق، ويرى هيجل أن جدله موضوعى فنحن لانتخيله، إذ أنه النظام الفعلى الذى تسير بمقتضاه الفكرة وصولاً إلى المطلق.

ويحاول هيجل التدليل منطقياً على كل طرف من أطراف ثلاثياته ... فالجدل يبدأ من أكثر التصورات تجريداً فى المنطق الخالص ... ويعنى بها مجرد الوجود وينتهى فى صعوده الجدلى إلى ماهو أكثر واقعية فى الفكر أى فلسفة العقل المطلق فى تمام شموليتها وواقعيتها الملموسة. ويستمر الجدل بطريقة منطقية خالصة ... ومع هذا فإن الأحداث الزمانية تتطابق مع جدل المطلق بطريقة كبيرة. ويحاول هيجل أن يوضح هذا عن طريق أمثلة التاريخ الإنسانى فى ميادين السياسة والفلسفة والفن والدين.

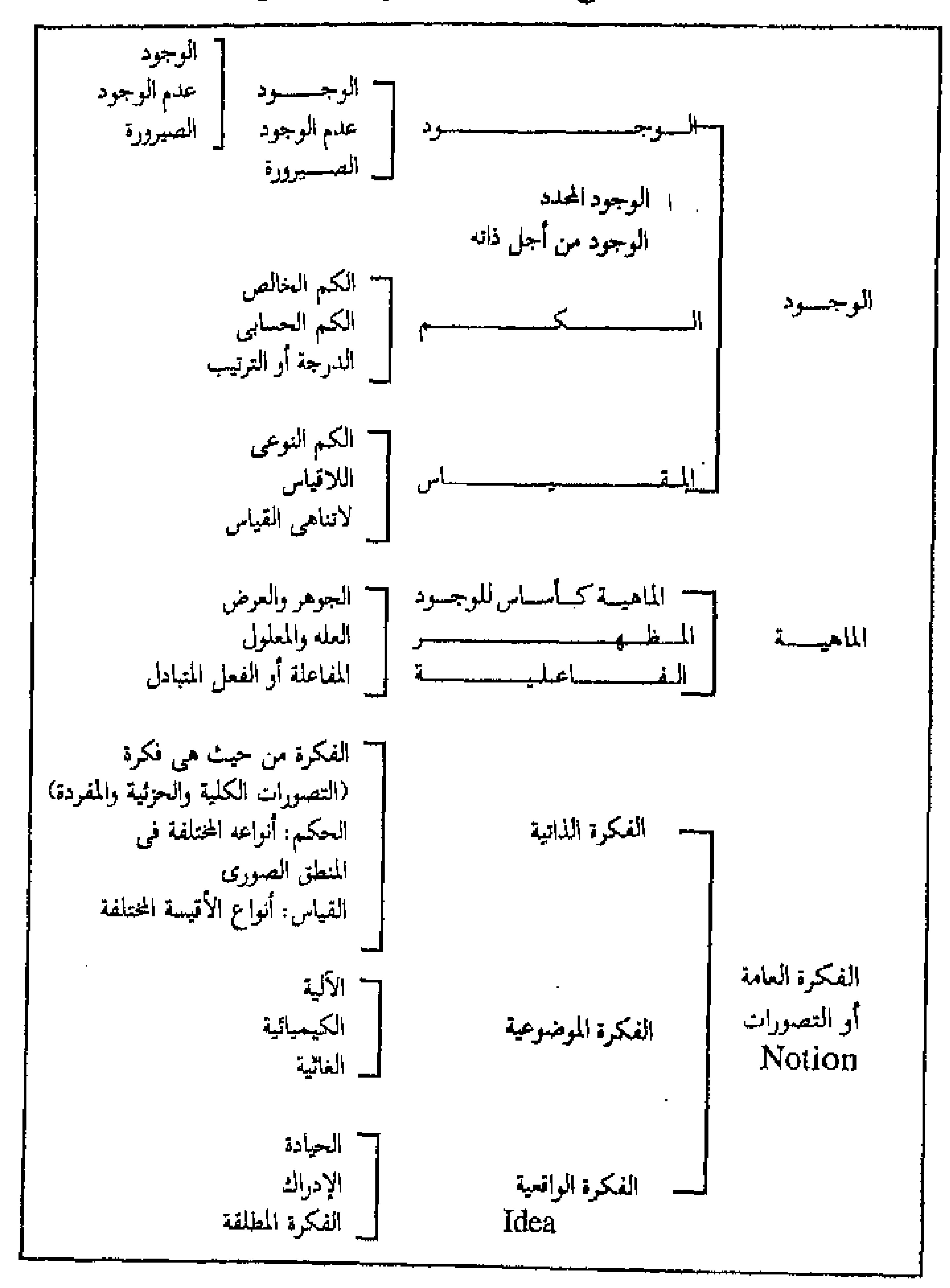
ويرى هيجل أن أكثر الثلاثيات عمومية هى التى يجعل فيها هيجل المنطق كمقولة إيجابية والطبيعة كمقولة سلبية والعقل والروح كمركب منهما، وتعتبر الفكرة المطلقة فى ذاتها عند هيجل عقلاً خالصاً وفى انفصال عن العالم، وهى تتضمن مقولات المنطق، وانطلاقاً من هذه المقولات المنطقية تتقدم الفكرة لا لذاتها بل من أجل ذاتها ... أى فى توجهها إلى خارج الذات. أو كما يقول هيجل خارج ذاتها نفسها إلى خضم عالم الطبيعة الخارجى كما تكشف عنه العلوم الإنسانية، وتعود الفكرة إلى ذاتها فى مركب يجمع بين المنطق والطبيعة فى صورة العقل ويصبح العقل فى التجربة الإنسانية شاعراً بأفعاله الحيوية.

المنطـــق :

يعتبر هيجل أن المنطق هو الفكرة المطلقة فى ذاتها قبل أن تصبح طبيعية خارجية، وفى مرحلة المنطق نرى أن الفكرة المطلقة تظهر فى مقولات المنطق المتتابعة ... وهذه صورة أولية لفكرة المطلق ويرتب هيجل مقولاته وهى تشير إلى تقدم من التجريد إلى الواقع الملموس ويضعها هيجل فى صورة تصنيف منطقى خالص لايحتمل أى تتابع زمنى لأن هذه المقولات كلها أزلية، وكل مقولة منها تتضمن كل ما سبقها من مقولات ... وجميع هذه المقولات يمكن أن تستخلص منطقيا من اى مقولة منها ... وأيضاً فإن أى مقولة فى هذا المنطق يمكن تطبيقها على أى شئ فى العالم. ويقدم لنا هيجل جدولاً أو

تصنيفا أوليا لمقولات المنطق كما يعرضها فى الانسكلوبيديا[١].

جدول يوضح المقولات الرئيسية فى منطق هيجل



(١) هذا الجدول ملخص من الجدول المعروض فى كتاب الانسكلوبيديا لهيجل وقد عرضه ستيس بالكامل فى كتابه عن فلسفة هيجل التى سبقت الإشارة إليه.

ويرى هيجل أن هذه المقولات ليست من اختراع البشر كما يزعم البعض وليست هي أيضاً أفكاراً فطرية نابعة من الذهن الإنساني، وهي أيضاً لاتعتبر غير واقعية بالنسبة للعالم كما هو حال الشئ في ذاته عند «كانت». فهيجل إذن يرى أن هذه المقولات هي حقائق موضوعية أصلية اكتشفها من الوجود كما اكتشف علاقة بعضها بالبعض الآخر من حيث أنها حالات للوجود وللفكر الإلهي والإنساني المعقول ومن ثم فهي تعتبر مقولات أولية للفكر الإنساني لأنها حالة في بناء الكون. وهكذا نجد أن هيجل بمنطقه هذا وبوصفه للمقولات على هذا النحو يعتبر واقعياً في صورة ما كما يرى البعض.

وتواجهنا أول ثلاثية شاملة للمنطق عنده فنجدها تتألف من مقولات الوجود والماهية والفكرة العامة (Notion) وتكشف الحقيقة الواقعية في الوجود عن ذاتها كما تبدو أكثر تجرداً وهذه هي المقولة الإيجابية للثلاثية، أما نقيضها فإنه يتمثل في مقولة الماهية حيث تتكشف الطبيعة الداخلية للفكر كنتيجة أو كأثر للتأمل أو التفكير ... أما المركب من هاتين المقولتين فهو يتمثل في الفكرة العامة أو في التصور حيث، يقضي هذا المركب على التناقض القائم بين مقولة الوجود ومقولة الماهية، ويتم بذلك التوفيق بينهما. وبينما نجد أن الوجود هو الوجه الخارجي المجرد للأشياء والذى يعبر عن خصائصها الأكثر عمومية نجد أن الماهية هي التي تعبر عن تكوينها الداخلي، وإذا أخذنا كمثال لذلك أى قطعة من الحجر نعتبرها كموضوع طبيعي مأخوذ من عالم الطبيعة، فإن أول ما يقابلنا في الذهن حينما تنظر إلى هذه القطعة من الحجر هي فكرة الجوهر، فهذا الحجر يتركب من مادة من نوع معين ونعرف هذا بالفكر لأن الجوهر أحد مقولات الماهية في تصنيف هيجل للمقولات وهو أيضاً يعتبر مقولة واقعية ملموسة. أما صفات هذا الجوهر أى قطعة الحجر . وشكله وكونه قابل للقياس، فهذه كلها تعتبر مقولات أكثر تجريداً بالنسبة للجوهر أى للحجر، وهذه هي كلها مقولات الوجود ـ أى الكيف والكم والقياس ـ وهي التي تتعارض معها أو تناقضها مقولات الماهية عند هيجل لأنها ـ أى هذه

المقولات ـ أكثر تجرداً وتعتبر مباشرة بالنسبة للإدراك. ونحن نجد أن أى شىء يخضع للقياس لابد من أن يتركب من أجزاء تتمايز فيما بينها من حيث الكم، ومعنى هذا أن مقولة القياس تنطوى فى ذاتها وتفترض أيضاً وجود مقولة الكم، وأيضاً كل ما له كم لابد من أن ينطوى على كيفيات يمكن التمييز بينها. وعلى هذا النحو فإن مقولة الكم تنطوى أيضاً على مقولة الكيف وتفترض وجودها مقدماً.

من ثم فإننا نرى كيف أن مقولات الوجود تأخذ فى الإتجاه نحو التناقص فى التجريد والإتجاه إلى ازدياد حجم الواقعية فيها كما أمعنت فى الخروج من نطاق الوجود الخالص. ومقولات الوجود على هذا النحو إنما تتضمن كل ما سبقها من المقولات.. لذلك تحتوى على كل ما يأتى بعدها من مقولات.

ويجب التسليم بأننا فى نطاق مقولات الوجود سنواجه موجودات أكثر تجرداً بحيث لا تتصف بأى صفة سوى أنها حاصلة على مجرد الوجود، وهذا هو أقل ما يمكن أن نثبته لأى شىء يكون موضوع إدراكنا أو فكرنا. وعلى هذا النحو تعتبر مقولة الوجود أمراً كلياً حاضراً فى جميع الأشياء وهى أكثر الكليات تجرداً. إذ أنك لا تستطيع أن تصف أى موجود إيجابى فى نطاق مقولة الوجود إلا بأنه موجود فحسب، وهذا يعنى مجرد حضور هذا الشىء فى الوجود بلا تحديد ولا تعريف أو أى صفة محددة... فأنت حينئذ تثبت أن شيئاً ما موجود فحسب وأنه ليس شيئاً آخر غيره، ومن ثم فإنك تثبت نقيضه أى اللا وجود أو عدم الوجود بالنسبة له ، فإن مجرد ذكر موجود ما يفضى بنا فى الحال إلى إثبات نقيضه أى اللا وجود أو العدم، وعلى هذا النحو فإن الوجود ينطوى على تحديد هو سلب للوجود أى هو اللا وجود.

وإذا انضمت مقولة الوجود إلى مقولة اللاوجود فهما يصعدان إلى تركيب للوجود نسميه بالصيرورة أى التغير والنقلة أى الانتقال عبر الوجود واللاوجود إلى المركب منهما.

وقد أدرك بارمنيدس التعارض بين الوجود واللاوجود ولكنه أشار إلى أن ما هو

موجود فهو موجود وأن ما هو لا موجود لا يمكن أن يشكل أى أمر فى الوجود، ومن ثم فإنه يقضى بذلك على إمكان الجمع بينهما أى على إمكان الصيرورة.

وهكذا فقد ظل الوجود عند بارمنيدس واحداً ساكناً لا يتحرك، أما هيرقليطس فقد جاء موقفه على العكس من بارمنيدس إذ أنه يثبت أن العالم هو نوع من الصيرورة وأنه فى تغير مستمر أى تغير أو حركة من عالم سابق إلى عالم جديد ينشأ بسبب الصيرورة.

ويرى المؤرخون أننا إذا سلمنا بما يذهب إليه هيجل فى ثلاثيته التى يرى فيها أن الصيرورة هى تركيب منطقى خالص يجمع بين الوجود واللاوجود فإننا بذلك سنوافق على صحة منهجه الفلسفى من حيث المبدأ. أما إذا افترضنا أن مقولتى الوجود واللاوجود تعتبران صيغتين منطقيتين فحسب أى مفرغتين من كل محتوى واقعى فإن هذا سيفضى بنا إلى رفض مبدأ هيجل الفلسفى.

على أننا إذا تابعنا مسيرة المذهب إلى طرفه الأقصى المقابل لفكرة الوجود الخالص فإننا سنواجه بفكرة المطلق التى تعتبر فى نظر هيجل فى منتهى الواقعية الملموسة وهى تنطوى على كل مقولات المنطق إذ أن الفكرة المطلقة هى المركب النهائى لكل التصورات السابقة فى مراحل المنهج كله فهى الوجود والصيرورة والكيف والماهية وهى الفكرة العامة والطبيعة والعقل فى كل وجوهها المجردة والملموسة.

ونحن نجد أننا حينما ننتقل إلى تطبيق مقولات القياس فإننا نجد أنفسنا نستعد للتقدم من المظاهر الخارجية للأشياء إلى تكوينها الداخلى أى من مجرد الوجود البحت إلى التكوين الداخلى للأشياء أى إلى طبيعتها الداخلية وهى موضوع التأمل والتفكير.

مقولة الماهية :

وهكذا نحن ننتقل إلى مقولات الماهية .. أى أننا سندخل فى مجال التحليل العلمى للأشياء ... وتنطوى مقولات الماهية على ثلاثية جدلية المركب فيها هى مقولة الفاعلية التى تقوم على مقولات الجوهر والعلية كطرف ثم مقولة التفاعل المتبادل كطرف آخر، وحينما نتحدث عن العالم أو الطبيعة بوصفها منطوية على الجوهر أو العلية... فإن هذا العالم يبدو محدداً عن طريق الضرورة المطلقة ... ولكننا حينما ننتقل إلى مقولة التفاعل المتبادل حيث يؤثر كل طرف على الطرف الآخر ويحدده فإننا نجد أنه فى نطاق هذا التفاعل يكون التحديد بين العوامل متبادلاً ... وهذه الأطراف أو العوامل فى ظل هذا التحديد الذاتى فيما بينها فى نطاق مقولة التفاعل تعتبر معبرة عن الحرية للكل أى للأطراف جميعاً، وهكذا فإن مقولة التفاعل أو تبادل التأثير بين الأطراف إنما تفضى بنا بعيداً أو خارجاً عن نطاق القانون العلمى وتحديد كل شيء بأى شيء آخر بأمر خارج عن ذاته. ومن ثم ينتقل التحديد إلى نوع من التحديد الذاتى فى نطاق كلى أكبر ينطوى على أبعاد كثيرة للوجود، وحينما نصل إلى هذا الوضع .. أى إلى مقولة التفاعل التى تفتح لنا طريقاً إلى الحرية فإننا بذلك نكون قد تجاوزنا الماهية إلى الفكرة الشاملة بكل مقولاتها الواقعية الملموسة.

ولنوضح كيف يخرج بنا هيجل من الضرورة إلى الحرية فمثلاً إذا انتشر مرض فتاك فى بلد ما وتساقط المرضى وانتهت حياتهم فإن الطبيب يقف عاجزاً أمام هذه الحتمية المرضية والضرورة التى تدفع بالمرضى إلى الموت ولكنه حينما يكتشف سبب الداء ويعرف الدواء الذى يقضى على المرض فإنه بذلك يصبح فى حرية تامة تسمح له بمعالجة هذا المرض والقضاء عليه .. ويصبح هو الذى يدير المعركة ضد هذا المرض فى حرية وسيطرة تامة ... على هذا النحو فإن هيجل يفسر الحرية بأنها فى الأصل هى الضرورة التى أمطنا اللثام عن

سرها وتفهمنا مسارها... وبذلك تنتفى الضرورة وتتواجد الحرية مكانها. ويرى هيجل أن الحرية هى صورة المعرفة التى تنفُذ إلى صميم التصور ... ويضرب هيجل مثلا آخر بالشخص الذى يشعر بأنه مجرد حلقة فى سلسلة ضرورية من الأحداث فإنه يظهر له من خلال هذا الشعور بأنه يقع تحت حتمية لا مفر منها، ولكنه حينما يعاين هويته بالنسبة للواقع كله أو المطلق فإنه يشعر بأنه حر. وكذلك فإن المجرم الذى يحس بأن القوانين تعاقبه بطريقة خارجية ضاغطة فإنه يشعر حينذاك بأنه مقهور للسلطة وأنه خاضع تحت إمرة القدر أو الحتمية أو الضرورة ولكنه حينما يفكر بأنه إنما وقع عليه العقاب لأنه أجرم فى حق المجتمع وخالف القانون فإنه يشعر حينذاك بعدالة تطبيق القانون عليه ومن ثم فإنه سيدرك العلاقة المنطقية بين جريمته وبين عقابه وسيعيش بعد ذلك فى تطابق مع قوانين المجتمع ويصبح مواطناً طيباً يشعر بالحرية (١).

ونجد أن آخر الثلاثيات لمقولات المنطق عند هيجل تعالج التصور أو الفكرة (٢) ففى التصور الذاتى يكشف المطلق عن ذاته فى كليات المنطق المعروفة التى يعيد عرضها هيجل حتى ينقلها من حال التجريب إلى الواقعية الملموسة، وحتى يوضح العلاقات العضوية فيما بينها. وعند هيجل نجد أن كل موجود مفرد مثل سقراط مثلا ينطوى فى ذاته على الإنسان الكلى وليس بصورة مجردة بل هو يوجد بصورة ملموسة فى هؤلاء الأفراد من البشر كل على حدة ... وهذه العلاقة بين الكليات والأفراد تبدو واضحة جلية فى الأحكام، ويبرهن عليها فيما بعد عن طريق الأقيسة. ولا يعتبر القياس عند هيجل وسيلة لمجرد عرض الأفكار فحسب ... بل هو-كما يرى هيجل-استدلال حقيقى وواقعى، إذ أنه يعتبر النظام الفعلى للفكر الذى يتأسس منه الكون أو الوجود.

أما التصور الموضوعى فإنه يشتمل على العناصر الجزئية وقد اجتمعت

---

(١) منطق هيجل. ترجمه إلى الإنجليزية من الإنسكوبيديا مستر وليم بالاس، ص ص ١٤٧ : ١٥٩.

(2) Notion.

بعضها إلى البعض الآخر آلياً وكيميائياً ... ولكن هذا التجمع الآلي والكيميائي للعناصر على الرغم من أنه يعبر عن علاقات واقعية في العالم إلا أنها تجد معناها العميق في فكرة الغائية لأن كل شيء يكون حاصلاً على هدفه النهائي وعلى ضوء هذه الغاية للشيء يمكن فهم حقيقته كما يرى أرسطو . فالغائية تكشف في الحقيقة عن الواقع الحال في أي شيء .. أي في تكوينه الداخلي وبنيته الميكانيكية والكيميائية. وحينما نوفق بين التصور الذاتي ـ وهو المعبر عن المنطق الصوري الذي أعيد تفسيره في مذهب هيجل ـ وبين التصور الموضوعي ـ وهو مدلول العلم الواقعي ـ فإن هذا ينتج عنه تركيب يجمع المتناقضين أي التصور الذاتي والتصور الموضوعي في صورة مقولة الفكرة الشاملة أو المثال Idea التي تنطوي في ذاتها على ثلاثية الحياة أي العالم ككائن حي.

أما الإدراك هنا أي المعرفة فإن هيجل يفسره بقوله إنه العالم وقد أصبح شاعراً بذاته، أما الفكرة المطلقة أو الشاملة فإنها تعبر عن العالم الشاعر بذاته في تمام وحدته المنطقية وكماله المطلق، ذلك أن مقولة الفكرة المطلقة إنما تشتمل في ذاتها بوضوح على كل المقولات السالفة بداية بأكثر المقولات تجريداً وهي مقولة الوجود ، وهذه المقولات تؤلف فيما بينها تركيباً كاملا شاعراً بذاته وبحريته .

ويبدو أن إصرار هيجل على القول بأن الفكر والواقع متطابقان سيؤدي به إلى التأكيد بصحة الدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي يرفضه «كانت» ، إذ أنه يميز بين الفكر والواقع بينما نجد أن هيجل يرى أننا لا يمكن أن نقرر بوجود واقع إلا ويكون فكراً ... وعلى هذا النحو فإن الفكر حينما يشعر بذاته في أسمى المقولات وأعلاها فإنه بذلك يكون مدركاً لوجوده الذاتي في صورة المطلق [١] .

(1) The Philosophy of Religion, by Speirs and Sanderson, Vol. III.

فلسفة الطبيعة :

وتقف الطبيعة كنقيض للمنطق الذى نجد فيه المطلق وقد تمثل فى فكر خالص، أما الطبيعة نفسها كنقيض للمطلق فإنها تتمثل فى ظهور الروح المطلق إلى خارج ذاته فى صورة العالم الخارجى ولا يقصد هيجل بما يسميه بالعالم الخارجى ذلك العالم المحسوس العيانى الذى يمتلىء بالجزئيات بل هو يفسر هذا العالم عن طريق التصورات الكلية للعقل فى نطاق الطبيعة. وتختلف هذه التصورات الكلية للطبيعة عن مقولات المنطق من حيث أنها قد لا توجد كلها بالضرورة فى كل شيء، وعلى هذا النحو فإن هيجل يرفض بذلك التسليم بوجهة نظر القائلين بأن النفس أو الشعور النفسى منبث فى سائر الكائنات العضوية منها وغير العضوية على ما كان يرى قدماء اليونان.

ويرى هيجل أن أدنى تصورات الطبيعة وأكثرها تجريداً هى ثلاثية الزمان والمكان والحركة التى تقودنا إلى المبادىء الأخرى للميكانيكا وهذه التصورات الثلاثية نجدها حاضرة فى كل الطبيعة، ونجد تصورات الطبيعة هى النقيض لتصورات الآلية، أما المركب منهما فى الموجودات الحية فهى الكائنات العضوية، ذلك أن الكائن العضوى الحى يعتبر فى نفس الوقت آلياً وفيزيقياً فى تركيبه ، ولكنه أيضاً ينطوى على أمر أبعد منهما من حيث أن الشعور فى درجة دنيا يظهر فى الحيوانات، أما الإنسان فهو حاصل على شعور ذاتى كامل، ويستطيع التعقل والاستدلال إذ أنه يمتلك العقل أو الروح بالمعنى الهيجلى، وعلى هذا النحو فإن العقل المطلق الذى يتواجد فى هذه الطبيعة إنما يكون منبثاً فيها وهو خارج عن ذاته ولكن العقل المطلق حينما يوجد لدى الأفراد فإن وجوده يتحول إلى وجود ذاتى، وبذلك يحصل المطلق على قدرة عاقلة ومعقولة تتمثل فى وجود العقل المطلق بذاته فى صميم وجوده الفردى وهنا نجد هيجل ينتهى إلى تناول الجزء الثالث من فلسفته وهو فلسفة العقل.

ويبدو أن الجزء الضعيف فى فلسفة هيجل موقفه من فلسفة الطبيعة حيث

أن اهتمامه إنما ينصب فحسب على المنطق والميتافيزيقا والأدب واللاهوت والفن والتاريخ الإنساني مع ثقافة محدودة بالمعرفة العلمية.

وهنا نلاحظ أن هيجل يستخدم مقولة التطور في فلسفته الجدلية ذلك أنه ينسب إلى الطبيعة عملية منطقية تطورية من أدنى الصور إلى أعلاها، ولكي يزيد من واقعية الأشياء الطبيعية فإنه بعد أن يشير إلى الزمان والمكان يتحدث عن المادة اللاعضوية ثم النباتات والحيوانات ثم الإنسان ويظهر لنا هذا التتابع المنطقي في هذه الأشياء أنه يوحي إلينا بنوع من التطور المقابل لهذا التتابع في الزمن، وتأكيداً لهذا المعنى فإننا نجد هيجل يحاول أن يجد نوعاً من التوازن بين الخطوات المتتابعة في فلسفة العقل وبين أحداث التاريخ الإنساني. ولكن هيجل يرفض ما يقوله أصحاب التطور من أن الكائنات العليا في الإنسان قد نشأت بفعل التطور من أدنى الكائنات العضوية، أي الأميبا[1].

وكان هيجل يعيش قبل أن تؤخذ أقوال التطوريين مثل دارون ولامارك، بجدية علمية، فمع هذا فإن مذهب هيجل في كلامه عن النظام المنطقي في الطبيعة ساعد على إعداد العقل الأوربي لفهم نظريات التطور التي ذاع صيتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ويبدو أن هيجل مثل أصحاب المثالية المطلقة الذين تأثروا به فيما بعد، لم يكن معادياً للعلم الطبيعي، وهو أيضاً لم يرفض التفسير الآلي في الطبيعة، وهو يرى من ناحية أخرى أن الآلية تعتبر تصوراً مجرداً في الطبيعة كما هي في المنطق، أما الغائية فهي تعد تصوراً أكثر واقعية، إذ أن كل كائن عضوي له تركيبه الآلي وهو خاضع لقوانين الطبيعة والكيمياء، ولكننا في نطاق الكائنات الحية نجد أن علاقاتها المختلفة بعضها بالبعض الآخر تؤلف فيما بينها كلاً عضوياً يعتبر في ذاته أكبر من مجرد التداخل أو الارتباط الآلي بين أجزاء هذه

---

(١) الانسكلوبيديا فقرة ٢٤٩، راجع ستيس Stace، سبقت الإشارة إليه ص ٣١٩.

الكائنات الحية لا سيما حينما ندرسها فلسفياً، ذلك أن حياة الكائن الحي تحمل فى طياتها غايته الداخلية، والطبيعة كلها تحكمها قوانين آلية، ولكن الطبيعة أيضاً تنطوى عل معنى أعمق من مجرد أنها تعبير عن هذه القوانين الآلية فحسب، وهذا هو ما يعنيه أصحاب المثالية المطلقة حينما يصرون على القول بأن العالم له معنى روحى.

فلسفة العقل:

تعتبر فلسفة العقل الجزء الثالث فى فلسفة هيجل وهى تعالج التجارب الثقافية للنوع الإنسانى . ونجد فى هذا الجزء من فلسفة العقل أن الثلاثية الرئيسية فيه تنطوى على ثلاثة أطراف هى : العقل الذاتى، ونقيضه أى العقل الموضوعى، والمركب منهما وهو العقل المطلق.

وفى الطرف الأول من الثلاثية أى العقل الذاتى فإننا نجد فيه موضوع علم النفس وهو الذى يدرس العمليات العقلية للأفراد من حيث هم أفراد أى فى انعزال عن المجتمع، أما النقيض للعقل الذاتى أى العقل الموضوعى فإننا نواجه فيه بأن العقل هنا يكتسب الحرية والواقعية والموضوعية من خلال العلاقات الاجتماعية أى من حيث كونه عقلا للمجتمع فى مواجهة العقل الفردى، وفى النهاية نجد أنه من خلال المركب منهما فى الثلاثية يظهر العقل المطلق ... وهنا يصبح الإنسان شاعراً بنفسه واقعياً، وكذلك فإنه يشعر بواقعية العالم المادى والعالم الاجتماعى الذى يعيش فيه، وذلك من خلال الفن والدين والفلسفة. حيث أن الفلسفة ستفضى به إلى أن يقدر تماماً أصله الإلهى ومصيره كتعبير عن الفكرة المطلقة، وبينما يرى هيجل أن التصورات المختلفة تظهر فى الديالكتيك بصورة منطقية خالصة نجد أن التصورات التى تتزايد واقعيتها مثل الأحداث الإنسانية الملموسة تتبع أيضاً هذا النظام المنطقى إذ أنها تعتبر ذات طابع عقلى فى نفس الوقت الذى يعتبرها هيجل ذات طابع واقعى، فعنده نجد أن كل ماهو معقول فهو فى نفس الوقت يكون واقعياً.

ويبدو أن تقسيمات هيجل السيكولوجية الغربية (مثل الانثربولوجيا والفينومينولوجيا) تبدو الآن غير مقبولة بينما كانت مقبولة في عصره ولكنه قد اكتشف أن كل منبه وكل فعل واستجابة هو جزء من كلٍ عضوى وفي نظره يصبح من المستحيل أن نعتقد الآن أن النفس جوهر منفصل عن الجسم أو أنها تتمايز عنه بحيث يربط بينهما عنصراً أخر كالغدة الصنوبرية أو كالأرواح الحيوانية مثلاً، وأن العمليات النفسية موازية للعمليات الجسمية كما هو في مذهب التوازى. فهو يرفض كل هذه الدعاوى بالنسبة للنفس، ويرى أن الشعور أو ما نسميه بالسلوك هو تنظيم تركيبي متكامل للوظائف الجسمية. وهيجل يشرح في شئ من الدقة النظام الذى تسير بمقتضاه العمليات العقلية أو أساليب السلوك التى تصدر عن الإنسان.

القانون والأخلاق الفردية والأخلاق الإجتماعية (العقل الموضوعي):

وتعتبر معالجة هيجل للعقل الموضوعي أفضل جزء في فلسفته حيث نجد أن الثلاثية الرئيسية هنا تتألف من القانون بمعنى الحق المجرد حيث ينظر خلاله إلى الأفراد في علاقاتهم الخارجية بعضهم مع البعض الاخر وما ينتج عن هذا من دعاوى بينهم وبين بعضهم البعض ثم يأتى الطرف الثانى من الثلاثية وهو الأخلاقية الفردية حيث نجد الأفراد من خلال هذه الأخلاق الشخصية يتجهون بأفكارهم إلى الباطن حيث يختبرون ضمائرهم، ثم نجد في النهاية المركب منها وهو يجمع بين الحدين الأوليين للثلاثية أى القانون المجرد والأخلاق، ويتمثل هذا التأليف أو التركيب في الأخلاق الاجتماعية، حيث تظهر الحقوق الذاتية والشعور الباطن ويصبح هذان الطرفان في صورة موضوعية ممثلة في المؤسسات أو النظام الاجتماعى مثل العائلة والدولة، ويعرف هيجل مبدأ العام للحق المجرد بأنه على النحو التالى:

«كن شخصاً واحترم الآخرين كأشخاص» ... ويشبه هذا القول الصيغة

الثانية من صيغ الأمر المطلق عند كانت ذلك أن الإنسان وهو يختلف عن الحيوان يعتبر شخصاً شاعراً بذاته وحراً وحاصلاً على قدرات اخلاقية، ولهذا فانه تصبح له حقوق، وفى مقابلها عليه التزامات وواجبات بالنسبة لشخصه ولأقرانه فى المجتمع.

ويسوقنا تطور فكرة الحق إلى الثلاثية المؤلفة من الملكية والعقد والخطأ، ويتمثل الخطأ فى القانون الجنائى والعقاب ... إلخ، ولما كان الإنسان يعتبر شخصاً فهو له الحق فى التملك، وهذا الحق يجعل من الممكن بالنسبة له أن يعبر عن شخصيته بأن تتيح له الوسائل المادية التى عن طريقها يستطيع أن يحصل على الأمن بالنسبة لذاته ولأسرته ولما يمتلكه، وكذلك بالنسبة لمستقبلة. وهكذا نجده يصبح على هذا النحو حراً بصفة جوهرية، ثم أن حق الأفراد ينطوى أيضاً على حقوق الأفراد الأخرين فى ملكيتهم الخاصة، ويبدو أن المعالجة العامة للملكية عند هيجل تتخذ طابعاً فردياً، فالإنسان يكتسب شخصيته بحصوله على الملكية الخاصة وادارتها بأسلوب أخلاقى. وفى نفس الوقت فاننا نجد أن آراء هيجل لاتذهب إلى حد المبالغة فى حق الملكية الخاصة إلى درجة تجاهل الظلم الاجتماعى الذى يقع على المحرومين من الملكية من البشر، ولكنه لا يتجه لعلاج هذه الظاهرة إلى المذاهب الإشتراكية المتطرفة أو الشيوعية التى تقضى على الملكية الخاصة، فهو على العكس من ذلك يحبذ نظاماً اجتماعياً تكون فيه الملكية الخاصة بحيث تصبح أكثر عمومية وبعيدة عن الاستغلال.

وهكذا فإن أى شخصين يمتلكان شيئاً ما لهما الحق أن يصنعا أو يقيما عقوداً بينهما وكذلك أن يتبادلا المنافع والتجارة بحيث يحولان الملكية الخاصة لهما إلى منفعة متبادلة، وينبغى أن يحترم كل منهما الأشخاص الآخرين فى هذه المعاملات وأن يعمل كل منهما بإيمان طيب، وإذا فشلا فى تحقيق هذا السلوك الأخلاقى الطيب فى معاملاتهما فيما بينهما ومع الآخرين، فإنهما

يقعان في الخطأ الذى قد لايكون مقصوداً أو متعمداً، وعلى أية حال ينبغي أن يتحمل المتسبب في الضرر تعويض من أصيب بأضرار أو يعيد إليه ما سلبه منه أو ما أفقده إياه، وقد يدعى المتسبب في الضرر أنه إنما فعل ذلك انطلاقاً من حقه هو في هذا الأمر، ولكن هذا الموقف منه يعد من قبيل التضليل والبهتان وعليه حينذاك أن يجازى لتعويض المتضرر، أو أن يشكل هذا الفعل جريمة يعاقب عليها القانون من حيث أن المتسبب في الضرر قد خرق القانون واعتدى على حقوق الآخرين، ومن ثم استحق العقاب. ولايعتبر هيجل أن العقاب وسيلة لمنع الجرائم في المستقبل، أو أنه محاولة لإصلاح المجرم والمعتدى. ويرى هيجل أن الأخذ بأحد هذين الرأيين إنما يعني بأننا قد فشلنا في احترام شخصية المجرم وأننا نعامله كما لو كان حيواناً أو كائناً من الكائنات الحية الدنيا، إذ ينبغي أن يكون العقاب تعبيراً عن الإرادة الاجتماعية أو الكلية التي تمثلها الدولة بحيث لايكون هذا العقاب صادراً عن جماعات خاصة تأثرت بفعل المجرم. ويفسر المعالجون لفلسفة هيجل العقاب بأنه وسيلة لتربية الجماعة، وربما انصبت هذه التربية على المجرم نفسه، فالجريمة كموضوع لتطبيق القانون أو العدالة انما ينصب أثرها على المخطئ نفسه الذى يتحمل نتائج سلوكه، وذلك حينما يشعر أن تحريك العدالة ضده إنما هو لصالح الإنسانية.

والنظر إلى الجريمة وإلى الأفعال الخاطئة على هذا النحو إنما يُخرجنا عمّا يسميه هيجل بالحق المجرد، هذا الحق الذى يرتبط بالأشياء الخارجية مثل الملكية وهو بذلك يتعارض مع المسئولية الاخلاقية، ومع الحالة العقلية الداخلية للقائم بالفعل، وهكذا نجد أن الأخلاقية الفردية تقع في موقع النقيض مع الحق المجرد أو القانون، أما الذى يجمع بين هذين النقيضين فهي الأخلاق الاجتماعية التي تعتبر مركباً يجمع بين الحق المجرد والاخلاق الفردية، ويقع في قمة هذه الثلاثية. وهكذا نجد أن الأخلاق الفردية إنما تعالج أو تعنى

بالغايات والمقاصد الذاتية والمواقف الشخصية للشعور الإنسانى، تلك المواقف التى نميز فيها ما هو خير وما هو شر. ويعتبر المرء مسئولاً أخلاقياً عن مقاصده وأهدافه التى تنطوى على نتائج أفعاله التى ينبغى أن يتنبأ بها وبما ستحدثه من أثر قبل أن يقدم على الفعل .... وهذه النتائج التى يكشف عنها الفاعل أو الفرد قبل القيام بالفعل إنما تعتبر جزء من صميم فعله، وهى تكون موضع إرادته على هذا النحو، وتعتبر معبرة عن مقصده أو عزمه على الفعل، وبالطبع فإن هذا المقصد أو نية الفاعل بالنسبه للفعل على الفعل إنما تنطوى على تحقيق لسعادة أو خير الفاعل، وكذلك خير الآخرين، ويرى هيجل أنه من الصواب للإنسان أن تنطوى مقاصده على خيرات أخرى إلى جانب مجرد تحقيق الواجب مع تجنب كل مايمكن أن يكون خرقاً لهذا الواجب. والرجل العظيم مثلاً الذى يقدّم خدمات هامة لمجتمعه وللعالم لايمكن أن يوجه إليه التقريع بسبب أنه يعمل فى نفس الوقت على توطيد سلطته وتمكينه من أعلى مراتب الشرف وذيوع الصيت، فهذه الأمور الشخصية البحتة لا تُعاب على الشخص العظيم مادام قد أدى واجبه إلى مجتمعه وعمل على إسعاده.

وكذلك فإن هيجل لايقسو أبداً على الرجل الذى يسرق رغيفاً من الخبز يحتاج إليه لحفظ أوده، وفى نظر هيجل فإن هذا الفعل أهم بكثير من الحفاظ على ملكية صانع رغيف الخبز أو بائعه، ويعتبر هيجل أن المرء لايمكن أن يُبَرّأ من تهمة الإساءة إلى الآخرين مهما كانت نواياه ومقاصده الطيبة مادام قد فشل فى أن يدرك ببصيرته النتائج السيئة الناجمة عن فعله المتسرع الذى ألحق الضرر بالآخرين. والإنسان حينما يتأمل داخلياً فى ذاته مقاصده واغراضه فإنه سرعان مايستيقظ ضميره فيكون فى هذه الحالة قادراً على التميز بين الخير والشر، وحينئذ تتجه الإرادة إلى اختيار ما هو معقول وما يؤدى إلى الرفاهية العامه ويكون فى هذا تحقيق للخير، أما اتجاه الإرادة إلى عكس هذا السلوك فإنه سيوقع الإنسان فى الشر.

ويرى هيجل أن المرء الذى تتطابق أفعاله مع مايمليه عليه ضميره إنما يحقق معنى الأخلاقية، وهنا نجد أن هيجل يعود فيؤكد معنى استقلال الإرادة عند كانت ويشير هيجل إلى أن ضمير الإنسان قد يخطئ وقد يصيب، والإنسان يمكن له تحقيق الحرية والحصول على المعرفة العقلية مما هو خير أو شر حقيقى فى نطاق مجتمع متسق التنظيم، ويرى هيجل أن الأخلاق الإجتماعية القائمة على أساس عقلى والتى تتمثل فى النظم والمؤسسات، تلك النظم التى هى نتاج أو أثر من آثار حكمة الأجيال التاريخية، هذه الأخلاق الاجتماعية تعتبر أكثر مصداقية ومحلاً للثقة من الشعور الفردى المتعصب.

وعلى هذا النحو فإننا نرى كيف أن الجمع أو التركيب بين الحق المجرد والأخلاق الذاتية فى صورة الأخلاق الإجتماعية الموضوعية إنما يمثل قمة النظر فى موضوعات الأسرة والمجتمع والدولة.

الأسرة والمجتمع والدولة:

وأول ثلاثية رئيسية فى ثلاثيات الأخلاق الإجتماعية هى ثلاثية الأسرة والحياة الإجتماعية والدولة، ويرى هيجل أن الأسرة هى التنظيم الإجتماعى الأساسى والأصلى الذى يحقق الفرد من خلاله الحرية، أما الزواج وهو أساس قيام الأسرة فإنه لايمكن أن يُفهم على أنه مجرد علاقة جنسية بين طرفين أو أنه مجرد عقد اجتماعى، أو أنه أيضاً اتحاد بين طرفين: رجل وإمرأة ناجم عن حب رومانسى، إذ أنه فى الواقع ينطوى على كل هذه المعانى وأكثر من ذلك فانه ينبغى أن يكون هذا الزواج اتحاداً اخلاقياً اجتماعياً يوافق فيه الأفراد بحرية على أن يصبح كل زوجين منهما شخصاً واحداً ويتخلى كل طرف منهما عن اتجاهاته الاجتماعية ويدخلان إلى حياة أوسع من الحب والإعتماد المتبادل بإرادة واحدة ومقاصد واحدة، ومن ثم فإن نظام الزواج يعتبر نظاماً اجتماعياً ذا

أهمية خاصة بالنسبة للجماعة، ولهذا فإن الإقدام عليه يجب أن يكون فى بدايته موضع احتفال مدنى. أما الطلاق فإنه يجب ألا يُسمح به خضوعاً لنزوات كل من الزوجين،بل على أسس جادة يحددها القانون وينبغى على رب الأسرة أن يعمل لكى يسد حاجات الأسرة ويرعى ممتلكاتها. أما الزوجة فإنها ينبغى أن تقوم على رعاية الحب بين أطفالها وإظهاره موضوعياً بعد أن كان علاقة ذاتيه بينها وبين الزوج، وكذلك فإن الآباء ينبغى أن يُعلِّموا أطفالهم القدرة على التمييز الصحيح وتقدير الأشياء واستخدام العقل فى النظر إلى الأمور مع جودة الفهم وممارسة الحزم منذ نعومة أظافرهم، وكذلك ينبغى أن يحرص الآباء على احترام حقوق أطفالهم الكاملة كأشخاص لهم شخصياتهم المستقلة ولا سيما حينما يبلغون مرحلة النضج ويكونون على استعداد لكى يؤسسوا بدورهم أسرة جديدة، وقد حرص هيجل على أن يؤكد أهمية قيام الأسرة عن طريق الزواج كنظام أخلاقى اجتماعى معارضاً بذلك آراء الرومانسيين الذين يحبذون قيام علاقة الحب الحرة دون أى التزام زواجى بين الرجل والمرأة.

وقد وضع هيجل المجتمع المدنى كنقيض أو كسلب أو نفى للأسرة كطرف إيجابى فى ثلاثيته التى تنتهى إلى مركب منهما بعد التوحيد والتأليف بينهما كنقيضين، وهذا المركب يتمثل فى الدولة State أما ما يقصده بالمجتمع المدنى فهو فى نظره تعبير عن نظام الحاجات الإنسانية الإجتماعية المتمثلة فى النظام الإقتصادى الذى يحكم على نظام الطبقات الإجتماعية وينطوى على الأنشطة الزراعية والصناعية والتجارية وكل فرد من هذا المجتمع إنما ينتسب إلى الطبقة التى يطمح فى أن يكون عضواً عاملاً بها مادامت تنطبق عليه شروط الانتماء إليها، وينبغى أن يتحدد هذا الإنتماء جبرياً لأى فرد بحسب ميلاده كما هو الحال فى نظام الطبقات فى الهند أو نظام جمهورية أفلاطون. ويرى هيجل أن النقيض لمقولة نظام الحاجات الإنسانية فى نطاق

المجتمع المدنى، هذا النقيض يتمثل فى نظام العدالة وممارستها بين الأفراد وطبقاتهم الاجتماعية من خلال القانون الذى تطبقه المحاكم القضائية ويكون فى أسلوب معقول بالنسبة للمواطنين بحيث يدركون مقاصده ومراميه بالنسبة للمجتمع واستقراره، أما المركب من هذين الطرفين أى نظام الحاجات ونظام العدالة فى المجتمع فهو يتمثل فى مؤسسات منها البوليس الذى ينفذ ما تصدره المحاكم من أحكام، وكذلك يتمثل فى عمل النقابات والطوائف التطوعية الحرة التى ينظمها الأفراد بحرية لتحقيق مصالحهم بحيث يكون هذا منسجماً مع الرفاهية المشتركة للمجتمع.

وقد احتفظ هيجل بأكبر قدر من الإهتمام لنظام الدولة كتطور مثالى وكتصور أخلاقى ينسحب على كل ما هو مثالى. ويرى أن الدولة ينبغى لها أن تعنى بكل ما هو مثالى أكثر من عنايتها بما هو موجود بالفعل، وذلك على الرغم من أنه يدرك أن كثيرا من الدول التى كانت معاصرة له إنما تتسم بكثير من النقائض والبعد عن الخير العام. فقد كان هيجل متفائلاً لأنه كان يعتقد أنه حتى ولو كانت الدولة تظهر كمسخ أو كتشويه لما هو مثالى فإن المثالية لن تكون غائبة عنها تماماً، وهو يؤكد بأن حال هذه الدول التى لاتسلك سلوكاً مثالياً كحال الأفراد الأشرار والقبحاء الخلقة والمجرمين والمرضى فإنهم على الرغم من تشوهاتهم وصورهم الغير سوية، إلا أنهم يُعتبرون كمواطنين فى الدولة وكأفراد لهم حرياتهم ولهم حقوق مثل الآخرين يمكن توصيفها بأسلوب عقلى، وإذا كنا نقبل وضع هؤلاء الأفراد فى المجتمع وضمان جميع حقوقهم فكيف لانقبل وضع الدول التى لاتبتعد عن المثالية تصرفاتها مع أنها أكثر أهمية من الفرد.

ويجب أن نلاحظ أن هيجل كما يزعم البعض لن يبالغ فى وصفه للدولة فى نظريته العضوية عنها بحيث يصل بها إلى نظم الحكم الشمولية المعاصرة. إذ أنه يرى أن الدولة الأكثر تطوراً ينبغى أن تكون ملكية دستورية على رأسها

حاكم يجمع لديه كل وظائفها بحيث لايكون طاغيا أو حاكما مطلقا، بل ينبغي له أن يخضع لنصائح واستشارة وزرائه، ويبدو أن هيجل كان يضع في تصوره عن الحاكم صورة الملك الإنجليزي الذي تتم انطلاقاً منه وباسمه كل عمليات الدولة. ويلي الملك الحاكم القائمون بالسلطة التنفيذية في الدولة ثم السلطة التشريعية، ويرفض هيجل النظام الأمريكي الذي يفصل تماما بين السلطتين التنفيذية والتشريعية إذ أنه يفضل النظام البريطاني الذي يشارك فيه الوزراء كأعضاء في البرلمان وهيجل لايحبذ التصويت أو الإستفتاء العام، وينبغي أن تنفذ الدولة أو الحكومة الإرادة المعقولة للأمة، ولكن هذا لايتحقق في نظر هيجل عن طريق انتخاب شعبي يرمي فيه العامة والكتل الجاهلة من الناس بثقلهم وبأصواتهم لتوجيه العملية الانتخابية وجهة غير صحيحة بعيدة عن الحكمة، وينبغي أن تقود السلطة التنفيذية الرأي العام فلا تستميلها الانفعالات والرغبات العاجلة. وعلى الرغم من أن هيجل لم يكن يقصد بنظريته في الدولة ان يكون غير تقدمي إلا أننا نكاد نلمح بسهولة كيف أن آرائه السياسية لاقت استحساناً عند البيروقراطية الرجعية التي كانت تسيطر على الحكم في بروسيا بعد مؤتمر فيينا، ويبدو أن هيجل كان يريد أن يظل على علاقة مع حكومة بروسيا حينذاك.

ومع هذا فإن آراء هيجل عن الدولة كانت ذات قيمة كبرى وكانت موضع إلهام لأعظم المفكرين البريطانيين قبل «توماس هل جرين» و«برنارد بوزانكيت».

ويلاحظ أن هيجل كان غير موفق لمعالجته للقانون الدولي، إذ أنه كان لا يتوقع في المستقبل أن تنشأ سلطة دولية يمكن لها أن تحقق سلاماً أبدياً في المستقبل.

التاريخ الكلى أو العام

أما فيما يتعلق بتفسير هيجل للتاريخ الكلى أو العام فإنه يرى أن كل دولة انما تعبر فى نشاطها الحضارى عن فكرة ما، وهذه الفكرة تكشف عن ذاتها تاريخياً وبالتدريج ويتمثل هذا الكشف التدريجى فيما نلاحظه من تطور الشعوب فى حقبه تاريخية معينة، وفى مكان معين من العالم، ويستمر هذا الشعب فى تطوره الحضارى إلى أن يكتمل له أداء رسالته التاريخية ثم نراه يتجه بعد ذلك إلى مرحلة الهبوط الحضارى إلى أن يفقد حضارته تماماً، أما الذى يحفظ تتابع هذه الدول وحضارتها عبر التاريخ العالمى للبشرية، فهو الفكرة المطلقة التى تكشف عن نفسها بهذه الصورة التى تحفظ على العالم البشرى استمراريته وترابطه من خلال هذا التتابع فى الوجود الحضارى التاريخى، وهكذا يصبح تاريخ العالم متمثلاً فى حكم صادر على هذا العالم من خلال تطوره التاريخى العام للبشرية، وقد جمع هيجل فى كتاب فلسفة التاريخ معلومات هائلة عن الدول والشعوب، ولكن المؤرخين تشككوا فى صحة وواقعية ما تضمنه هذا الكتاب، وبذلك تصبح أهمية هذا الكتاب فى كونه يعتبر مؤلفاً هاماً بالنسبة للمبتدئين فى تعلم فلسفته، لأنه يطبق فيه منهجه الجدلى فى وضوح وبأمثلة كثيرة.

الفـــــن

بعد أن عالجنا فى هذا البحث رأى هيجل فى تطور وتقدم الفكرة المطلقة أولا فى ذاتها كما تكشف عنها مقولات المنطق، وثانياً بصورة مجسدة لذاتها فى الطبيعة المادية، وثالثاً حينما تصبح هذه الفكرة المطلقة شاعرة بذاتها ولذاتها، وذلك فى إطار عمليات سيكولوجية تتمثل فى العقل الذاتى ثم تكشف عن ذاتها كعقل موضوعى فى النظم الاجتماعية. بعد هذا نتابع مسيرة العقل المطلق حينما يبلغ هذا العقل ذروة أو أوج صعوده حيث تدرك الحقيقة

الشاملة في وحدتها العضوية وتمامها المطلق، ويتحقق هذا في منجزات الفن في صورة وسيط يظهر في صور حسية متنوعة. أما في الدين فإن الوحدة بين ماهو انساني وما هو إلهي تتمثل في ممارستنا لشعائر العبادة التي نقوم بها، أما في نطاق الفلسفة فإن المطلق يكشف عن نفسه في تصورات من الفكر الخالص.

وعند هيجل نجد أن ثمة علاقة متقاربة جداً بين التاريخ والفن والدين وهي أعظم أو أسمى إنجازات الروح والتي بها يتم اكتمال مذهب هيجل.

وفي نطاق الفن فإن الحقيقة أو الواقع، أي المطلق ... إنما تتبدى في صورة جمالية من خلال وسيط حسي يمكن التعبير عنه على هيئه تماثيل يصوغها المثال أو في صورة بناء أو ألحان موسيقية، أو في صورة خيال حسي كما هو الحال في الشعر.

ويمكن لنا أن نميز الجمال بصعوبة في أدنى طور من أطوار الطبيعة غير الحية مثل قطعة من الحديد، كما يمكن أيضاً ملاحظة الجمال بهذه الدرجة الدنيا في أي نظام آلي مثل نظام الشمس والكواكب، ويبدو الجمال أكثر وضوحاً من ذلك في النبات حيث نجد وحدة أجزاء النبات وارتباطها بالكل، تبدو في صورة غائية، ثم أننا حينما نتدرج صعودا في نطاق الحيوانات فإن الجمال يبدو حينئذ أكثر وضوحاً. وفي نطاق الموجودات الإنسانية فإننا نجد الجمال أكثر علواً.

وعلى أية حال فإن الإنسان يستطيع أن يخلق صوراً مطابقة للجمال كتلك التي يجدها في الكائنات في هذا العالم من حوله، وعلى هذا فإن الفن يصبح فوق الطبيعة أو أكثر تميزاً عن الطبيعة، وفلسفة هيجل كلها تؤدي به إلى أن يؤكد هذا المعنى.

ولما كانت الغاية من الفن هي أن يكشف لنا عن المعنى الباطن للحقيقة أو

الواقع ويعبر عنه في صور حسية، لهذا فإن الفن يعتبر في حقيقته تفسيراً أعلى أو أسمى وليس مجرد تقليد مباشر للطبيعة، وهذا الموقف عند هيجل يتعارض مع موقف أفلاطون في الجمهورية الذى يرى أن الفن إنما يعتبر تقليداً للطبيعة، ويتفق هيجل مع أرسطو في قوله بأن الفن يظهر الإنفعالات والعواطف وأن له دلالة خلقية، ولاينبغي أن يكون مقصد الفنان بالدرجة الأولى التعليم أو إقامة صرح ما أو للحصول عل ذيوع الصيت أو الجوائز المادية، بل يجب أن يكون غرضه هو البحث عن كيفية توصيل فهم الحقيقة إلى المتذوق أو المتلقى للفن وذلك من خلال صور حسية لها قيمتها وتكون موضع الاهتمام وذلك في نطاق التقدير الجمالي لها في ذاتها. وهكذا تبدو القيمة الوحيدة للفن وغايته القصوى واضحة إذا قورنت مع الدين والفلسفة[1].

ويرى هيجل أن أى عمل فنى له وجهان أولهما محتواه الروحى، وثانيهما صورته المادية المتجسدة، وفى الفن الرمزى يعلو التجسد المادى، أما فى الفن الرومانسى فإننا نجد هنا ظهور سيطرة المحتوى الروحى، وأخيراً فإنه فى الفن الكلاسيكى يكتمل اللونان معاً فى صورة متوازنة.

وفى نطاق الفن الرمزى فإننا نجد العقل الإنسانى عاجزاً عن التعبير بكل وضوح عن المحتوى الروحى، وهو يحاول نقله أو توصيله إلينا عن طريق الصورة المادية التى يقدمها لنا، والتى لاتُعطى لنا إدراكاً كاملاً لهذا المعنى الروحى، إذ أنها توحى إلينا بغير وضوح بمعنى هذا المحتوى الروحى بواسطة رمز لنا، ونجد فى الفن الهندى القديم تصويراً لإنجازات فنية فجة فى صورة آلهة لهم رؤوس وأرجل متعددة لكى تعبر هذه الإنجازات عن قوة وعظمة آلهه الهنود بينما نجد أن الفن المصرى القديم أكثر إيجابية فى رمزيته ويكفى أن نلاحظ ذلك فى المسلات وفى (أبو الهول) وغيرهما من منجزات الفن المصرى العظيم،

---

(١) راجع مدخل إلى فلسفة الفن الجميل ـ الفصل الثالث ـ لهيجل.

ويصل الفن الرمزى إلى انحلاله التام وإلى أدنى مستوياته فى صورة القصص الخرافية والأساطير، والأحاجى وفى الشعر الوصفى والتعليمى حيث لايظهر المحتوى الروحى بأية صورة واضحة، إذ يكتفى فى نطاق هذه الأعمال بالإشارة إليه عن طريق الرموز.

أما فى الفن الكلاسيكى الذى يعجب به هيجل أيما إعجاب فإنه يجد فيه توازناً وإنسجاماً محكماً بين المحتوى والصورة، وهنا أيضاً يبلغ الفن أسمى درجاته من حيث هو فن إنسانى، ونجد فى هذا الفن أن المحتوى يكون واقعياً ملموساً،وأن الصورة المادية تعبر عنه تمام التعبير،ويضرب هيجل مثلاً على هذا الفن الواقعى بالفن اليونانى القديم، فالآلهه اليونانية ينظر إليها على أنها شخصية وموجودات فردية مثل أفراد البشر تماماً، وقد برع المثالون فى إظهار هؤلاء الآلهه فى جو من الهدوء والسكينه الخالدة وهى تتجسد فى صور إنسانية مثالية تعبر تماما عن المعنى المقصود، ولايعنى هيجل بهذا أن جميع منجزات الفن اليونانى كان كلاسيكية، فقد استخدم اليونانيون أحياناً الرمزية فى شعرهم وفى الدراما وقد كانوا فى الغالب رومانسيين فى هذين المجالين، ومع هذا فإنه يمكن القول كما يرى هيجل بأن اليونانيين القدماء قد طوروا الفن الكلاسيكى لاسيما فى النحت والعمارة ووصلوا به إلى أسمى موجات الإنجاز.

أما فى الفن الرومانسى فإننا نشاهد سيطرة العنصر الروحى، بحيث نجد أن الصور الحسية لايمكن أن تعبر عنه تمام التعبير، وهذه الصور تجد تمام التعبير عنها فى الفن الكلاسيكى الشعرى، أما الموضوعات التى تتدخل فى نطاق الفن الرومانسى، فهى تنصب مثلاً على ما يعالجه الفنان الرمانسى من صور وأشكال للفروسية، وسماتها الأساسية مثل الشرف والحب والإخلاص، ويحاول الفن الرومانسى أن يكشف عن الروح لاكما يحدث فى نطاق الفن الكلاسيكى أى فى جو من السكينه والكرامة والراحة النفسية، أو فى انتصارات الأبطال، بل هو - أى الفن الرومانسيـة إنما يكشف لنا عن الصراعات الداخلية والآلام والانتصارات الحاسمة للأبطال، ومن بين الموضوعات المفضلة فى الفن الرومانسى التشكيلى أو الموسيقى أو الشعرى أو العمارة القوطية نجد ألام المسيح وموته ورجعته وغلبة الإيمان فى نفوس القديسين والشهداء.

ولما كان لايمكن أن تنقل لنا الصورة الحسيه هذه الحقائق الروحيه العميقة، فإننا نجد أن الجدل يمضى بنا من الفن إلى نقيضه المتمثل فى الدين. وقد كان هيجل مهتماً أشد الإهتمام بالفنون الجميلة، وكرّس مجهوداً كبيرًا لكى يقدم لنا تفسيراً عن معانى الفن الداخلية، وهيجل يعد بذلك من أبرز المفكرين فى تاريخ فلسفة الجمال.

الديـــــن

ويشغل الدين عند هيجل موقعاً وسطاً بين الفن والفلسفة حيث نجد الفكرة المطلقة هنا لاتظهر فى صورة أى موضوع حسى، إلا أنها لا تفهم فى نفس الوقت على أنها تصورات عقلية خالصة، وعلى هذا النحو فإننا نجد أن محتوى الدين ـ كما يرى هيجل ـ هو التعبير الذى يظهر فيه الفكر الخالص مغلفاً فى صور من نوع معين، وتعتبر الفكرة الشعبية لخلق الله للعالم نوعاً من هذا التعبير عن الدين.

وفى نطاق هذا التصور الدينى نجد أن الحقيقة الفلسفية تنتقل فى هذه الصورة الدينية من المنطق، أى من الفكرة فى ذاتها إلى الطبيعة، أى إلى الفكرة فى صورتها الخارجية. ولا يرفض هيجل ما يعرضه الدين من تصورات باعتبارها مجرد أوهام شعبية ... إذا أنه يرى فى هذه التمثلات الدينية كشفاً أو وحياً فعلياً عن المطلق الذى يعبر عن الحقيقة التى يستطيع العقل الشعبى أن يدرك معانيها.

ويعتقد هيجل أن المسيحية التى يعتبرها الدين المطلق الوحيد هى أكثر الأديان تعبيراً عن الحقيقة الممكنة فى المجال الدينى ويتمثل لديه الله فى صورة الآب وهو يمثل فى نظره المنطق، أى المقولات قبل أن تصبح خارجية فى العالم، أما الإبن الإله فهو عالم الطبيعة، وأخيراً فإن الروح القدس يعتبر فى نظر هيجل الحقيقة الواقعية حينما تصبح شاعرة بذاتها فى العقل، وتبدو حاضرة فى الكنيسة. ويرى هيجل أيضاً أن عقيدة الثالوث المسيحية تعتبر صورة تظهر

فيها الحقيقة التى يكون المطلق فيها ثلاثة فى واحد، ذلك أن المقولات المنطقية والطبيعية والعقل تعتبر كلها من ناحية ما هى الواحد المطلق فى صورته الثلاثية. وعندما ينفصل الانسان عن المطلق فإنه يشعر حينذاك بحدوده الفردية ويصبح شاعراً بالخطية أو بالإثم ، أما من خلال عملية التجسد فإن الإنسان يكتشف أن المطلق فى صورة الطبيعة، أى الإبن يصبح هو الإنسان الحسى الطبيعى، وأما من خلال العبادة فإن المرء سيشعر بالإتحاد مع الله. وقد أكد هيجل أن القيمة العظمى للدين المسيحى إنما تتمثل فى تصوراته تتفق مع الحقائق الاساسية فى الفلسفة الهيجلية، وبذلك يصبح من السهل على رجال الدين المسيحى وغيرهم من الذين يريدون أن يكونوا من أتباع فلسفة هيجل ويظلون فى نفس الوقت مسيحيين مخلصين، ألا يجدوا ازدواجية بين الدين والفلسفة على هذا النحو.

ولايعول هيجل كثيراً على المعجزات الدينية، بل يرى أن الحقائق الأزلية التى يؤكد الدين وجودها هى التى تؤسس المعطيات الدينية وتدعمها، وقد اهتم هيجل بالأديان المقارنة بقدر ما وصلت إلى عصره، وعالج الدين بروح طيبه، وهو يعتبر أن الدين فى مطلقه يعتبر معرفة فى أعلى درجة فى مذهبه بعد الفلسفة، إذ أن الدين يشغل موقعاً أساسياً فى الحياة الإنسانية، وكان هيجل مقتنعاً بأنه من خلال الدين يستطيع الإنسان الإتصال بما هو إلهى.

وأما المركب النهائى فى مذهب هيجل فهو الفلسفة، فمن خلال الفلسفة يكتشف الإنسان المطلق فى كل أطوار الجدل، وبهذا يصبح الإنسان معقولاً وشاعراً بذاته ومقدراً لموقعه فى الكون، باعتبار أنه كائن عضوى ومعقول. ومن ناحية أخرى فإن الكون بدوره يصبح شاعراً بذاته فى حياة الإنسان الثقافية.

وهكذا نجد أن مذهب هيجل يعتبر أكثر المذاهب شمولية وإحاطة فى العصر الحديث.

تعقيب

يتضح لنا من فلسفة هيجل أنها فلسفة مثالية تمضى بالمذهب العقلى إلى حدوده القصوى، ولكنها تستفيد من تجربة أفلاطون، ومع هذا فإن هيجل لا يحاول أن يجعل من الأفكار جواهر مثالية فى عالم مستقل، ولكن هيجل يستخدم العقل فى رسم مسار مذهبه فى مراحله الثلاث: مرحلة المنطق، ومرحلة الطبيعة، ثم مرحلة التمثيل الذاتى للعقل المطلق فى عقول البشر. وهنا نجد أن هيجل يؤكد تماماً على أن كل ماهو معقول فهو واقعى، وهذا موقف يخضع لمناقشة المذاهب الحسية وكذلك الوجودية المعتدلة، ذلك أن العقل عند هيجل يمتص الوجود كله، ولكنه فى نفس الوقت لاينتهى بنا إلى وحدة وجود متكاملة كما هو الحال عند اسبينوزا حيث نجد أن اسبينوزا يجعل فى الوجود الإلهى صفتين أساسيتين هما: الإمتداد والروح. ولكن الطبيعة الإلهية عند هيجل تمثل وجهاً للعقل فى أسمى صعوده الجدلى ومع هذا فإننا نجد فى النهاية أن الفكرة المطلقة أو العقل المطلق إنما ينطوى على الوجود كله، فنحن إذن نصبح أقرب ما نكون وفى نطاق (فلسفة هيجل) من وحدة وجود ديناميكية، ولكن هيجل لايصرح بهذا المفهوم.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن فلسفة هيجل بمراحلها التطورية الثلاث إنما تعبر عن روح الفلسفة المسيحية فى ظهور الآب والإبن والروح القدس،وفى احتواء المسيحية على مراحل فلسفة هيجل كما عالجناها، وتصبح مجالات التاريخ والفن والدين هى التعبير الحقيقى عن ظهور فلسفة هيجل والتعبير عنها وتمام فهمنا لها من حيث أن هذه المجالات إنما ترسم مسار العقل المطلق عبر الوجود البشرى العالمى.

ويبقى الجدل الهيجلى كعلامة مميزة على فلسفة هيجل، ويصبح هذا الجدل قابلاً للتطبيق فى الفلسفة المعاصرة سواء فى وجهتها المادية أم الروحية.

المرحلة الرابعـــة

الفلسفة المعاصرة

هنرى برجســـون

تمهيد

لقد اصطلح المؤرخون على أن عام ١٨٣١ وهو العام الذى توفى فيه هيجل يعد البداية التقريبية للفلسفة المعاصرة.

ونحن لا نستطيع الجزم بأن الفكر الفلسفى المعاصر قد تميز بطابع فريد يختلف كثيراً عن الفكر الحديث فى جملته. فنحن نلمس فى المذاهب المعاصرة انطوائها على معظم التيارات الفلسفية القديمة والحديثة على السواء مع حساب حصيلة الفكر التى تنمو بالتدريج خلال التطور التاريخى لحضارة الإنسان. ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن هذه الفترة المعاصرة تتميز بالنزعة التطورية وسيطرة مقولة التطور منذ القرن التاسع فى ميادين العلم والفلسفة على السواء وبصفة خاصة فى مجال التفسير التاريخى.

وعلى أية حال فإن الفلاسفة المعاصرين منذ هيجل اتجهوا فى الغالب إلى تناول نفس المشكلات الفلسفية التى تناولتها الفلسفة الحديثة ولكنهم انتحوا بها منحى خاصاً على ضوء التجربة. وقد تأثروا فى هذه الناحية بالإكتشافات العظيمة التى تمت فى مجال العلوم الطبيعية، وكذلك بالتغيرات المتلاحقة التى طرأت على الحياة الإجتماعية كنتيجة للإنقلاب الصناعى وللثورات الاجتماعية والسياسية.

وقد كان لهذه العوامل مجتمعة أثرها الذى لاتُجحد فى حفز الفلاسفة إلى إعادة تركيب وصياغة المواقف الفلسفية خضوعاً لمتطلبات العصر ودواعى التطور المادى والعقلى الذى طرأ على الحياة الإنسانية.

ومع هذا فإننا يجب أن نلاحظ أنه ليس ثمت اتفاق بين الفلاسفة على الصلة التى ينبغى أن تكون قائمة بين الفلسفة والعلم على ضوء الإنجازات العلمية التى تم تحقيقها فى هذه الأيام.

فقد رأى بعض الفلاسفة أنه حتى فى مجال العلوم التى تتطلب الدقة التامة فى مباحثها مثل الرياضيات والطبيعة والكيمياء وعلم الأحياء إلى حد ما حتى

فى مجال هذه العلوم التى أحرزت تقدماً كبيراً بفضل استخدامها للمقاييس الكمية فإن ما تمدنا به من فروض وإيحاءات حول موضوعاتها التى تخضع للقياس لايمكن بحال أن يعطينا حلولاً حاسمة تسمح لنا بأن ندرك الطبيعة النهائية للموضوعات.

وبالإضافة إلى هذا فإن الكثير من هذه الفروض العلمية التى كان من الممكن أن تكون ذات دلالة من الناحية الفلسفية ظلت تتغير كل عشرين عاماً أو فى زمن أقل من هذا. ولهذا فإننا نجد بعض المثاليين المعاصرين الذى لم يجادلوا العلماء فى ميادين بحثهم ينكرون على البحث العلمى استطاعته الوصول إلى معرفة تامة بطبيعة الواقع. ومن ثم فهم يرون أن قصارى ما يصل إليه العلم هو أن يعطينا رموزاً نفعية عن الموضوعات يمكن استخدامها فى المجال التطبيقى فحسب، إذ هى نظرات جزئية لايمكن بحال أن تعطينا صورة كلية شاملة ومحيطة بأمور الواقع. وبناءً على هذا فإن بعض الفلاسفة الذين اتخذوا هذا الموقف ظلوا إلى وقتنا هذا يتناولون مشكلات الفلسفة بنفس الأساليب التى تناولها بها قدماء الفلاسفة مع إضافة ما تتطلبه روح العصر وتطور الفكر الإنسانى.

وإذا كان المثاليون يقفون من العلم الحديث هذا الموقف المعادى الواضح فإننا نجد فى الطرف الآخر المقابل فريقا آخر من الفلاسفة مثل الوضعيين والبراجماسيين والواقعيين هؤلاء الذين اعتقدوا أن مناهج البحث العلمى المطبقة فى مجال العلوم هى وحدها المناهج الصحيحة والتى يجب التعويل عليها فى أى بحث فلسفى. فكل ما لانعرفه عن طريق هذه المناهج تستحيل معرفته على وجه الإطلاق. وعلى هذا فالميتافيزيا ممتنعة وهى خرافة كما يقولون.

وإذا استبعدنا الميتافيزيقا فما الذى يبقى فى نطاق الفلسفة؟ يقول هؤلاء إن عمل الفيلسوف ينحصر فى دراسة مناهج العلوم ووضعها ومحاولة استخدامها فى الميادين التى لازالت فى دائرة الفلسفة مثل المنطق والأخلاق. وعلى

الفلسفة فى نظرهم أن تتصدى للغة التى يستخدمها الفلاسفة فتقوم بتحليلها واستبعاد جميع الألفاظ التى لايوجد لها مدلول علمى أو حسى مثل فكرة النفس أو الأنا وغيرها من الأفكار الفلسفية. وهذا هو موقف مدرسة التحليل المنطقى بالذات.

ومن ثم فإن الفلسفة قد أصبحت ذيلاً للعلم تقفو أثره وتلتزم بحدوده وتدعى لذلك أنها فلسفة علمية مع أن القول بوجود فلسفة علمية قول متناقض لاأساس له من الصحة فلكل من العلم والفلسفة منهجه القائم به فإذا كان العلم يقوم على الملاحظة والتجربة واستخدام منهج الإستقراء فإن الفلسفة لايمكن أن تسير فى نفس الطريق، بل إنها يجب أن تستمر فى استخدام منهج الاستدلال القائم على التأمل. وقد فهم هذا فريق من المعاصرين وجعلوا الخلوة إلى الذات والتأمل شرطاً أساسياً للتفلسف.

وقد أثار هذا الموقف الوضعى المتزمت ثائرة كثير من الفلاسفة فهب فريق منهم للدفاع عن الفلسفة ودورها الهام الذى تلعبه فى مضمار الحضارة الإنسانية فنجد هوسرل صاحب مذهب الظواهر يثور ثورة عنيفة على أمثال هذه المذاهب، ويرفض أن يجعل الفلسفة ذيلاً للعلم بل يتقدم فى مشروع إصلاحه الفلسفى لكى يجعل العلم تابعاً للفلسفة بحيث تصبح الفلسفة مرشدة للعلم وملهمة له وقائدة لتقدمه. ويبين هوسرل فى وضوح تام أن أعظم ميزة للفكر الفلسفى هى ما يمسيه بالتوقف أو تعليق الحكم أو وضع الوجود الواقعى للأشياء بين قوسين حيث تظهر القيمة النقدية والشك البناء للعقل الفلسفى الذى يدرس الموضوعات كما تبدو فى الشعور، ويوضح الظواهر ويرتبها بكل دقة حتى يعرف طبيعتها الحقة الثابتة التى تؤدى إلى قيام علوم جديرة بهذا الاسم كالرياضيات.

على أن فريقاً من الوضعيين والتطوريين من أمثال كونت وسبنسر لم ينهجوا نفس النهج الذى سار فيه التجريبيون والوضعيون المتزمتون فقد اختلطت آراؤهم بالفلسفة فترى كونت وكذلك سبنسر يضعان تصنيفاً للعلوم وكذلك

يحاول كل منهما وضع نظرية تركيبية عريضة فى المعرفة. وهذا النوع من العلم الفلسفى لايمكن بالطبع أن يتم إنجازه فى معامل العلماء ومختبراتهم؛ وهذا يعنى أن فريقاً من بين أصحاب النزعات التجريبية للمعرفة ظل أميناً على المسار التقليدى للتراث الفلسفى فى مرحلة من أشد المراحل التجريبية تزمتاً أى فى غضون القرن التاسع عشر.

وكذلك نجد فلاسفة مثل وليم جيمس وبرجسون يجعلون العلم نقطة بداية فلسفاتهم ولكنهم لايجعلونه نقطة النهاية فى مواقفهم؛ إذ أنهم يرون أن الفلسفة تستطيع أن تعرض لتأملات مستفيضة وتركيبية عن الطبيعة النهائية للكون وعن مركز الإنسان فيه مع احترام حصيلة العلم المعاصر وفروضه المثمرة.

ويلاحظ أيضاً أن التغيرات الإجتماعية والسياسية فى القرن التاسع عشر كان لها أثرها الكبير فى مجهودات الفلاسفة المعاصرين الذين هبوا لصياغة نظم جديدة اجتماعية وسياسية لكى يحققوا عن طريقها حياة أفضل للنوع الإنسانى فنشأت بفضلهم علوم كثيرة هامة مثل علم الإقتصاد وعلم السياسة والإجتماع وعلم النفس والتربية، وأصبحت لهذه العلوم نظمها الخاصة بها والمستقلة عن الفلسفة.

على أننا يجب أن نلاحظ أمراً خطيراً حدث مع بداية القرن العشرين وهو أن الأزمات الإجتماعية والسياسية والثورات والحروب التى عاناها الإنسان فى هذه الفترة قد خلقت نوعاً من الحيرة والقلق والضياع فى نفوس البشر، هذا بالإضافة إلى ماتخلف عن الثورة الصناعية من استحكام روح التزمت التجريبى وسيطرة النزعة الآلية الأمر الذى أدى إلى ازدياد شعور الإنسان بضالته فى مواجهة التطور العلمى الضخم وسيطرة الآلات الصناعية على جميع مرافق الحياة الإنسانية.

هذه الأمور كان لها تأثيرها على القيم الإنسانية الروحية والأخلاقية حيث أخذ مركزها يتضاءل بين الناس فكان لذلك تأثيره على مفهوم الحرية

وممارستها وكذلك على المفاهيم الأخلاقية والدينية بوجه عام.

وكان أن ظهر تيار الفكر الوجودى منذ كيركجارد كصيحة ألم إنسانية وكثورة صارخة ضد النظم الآلية والمطلقة التى تكبل حرية الإنسان فحمل الوجوديون رسالة التدعيم لحرية الإنسان ممثلاً فى أفراده، فالحرية فى نظرهم هى المعنى المساوق للوجود.

أما رد الفعل الروحى والأخلاقى على النزعات التجريبية والوضعية المتزمتة فقد تمثل فى مذهب «إميل بوترو» وفى مذهب تلميذه هنرى برجسون. فليست البرجسونية سوى ثورة عنيفة ضد المذاهب المادية التى سيطرت على الفكر الفلسفى خلال القرن التاسع عشر وفى مطلع القرن العشرين.

وسنكتفى فى هذا الباب عن الفلسفة المعاصرة باستعراض موقف برجسون كممثل لهذه النزعة.

على أن دراسة الفلسفة المعاصرة تقتضى بالفعل أن نعرض للتيارات الممثلة لها كما هى عند شوبنهور ونيتشه وهيدجر وهوسرل فى ألمانيا ثم عند كونت وبرجسون وسارتر فى فرنسا وفى انجلترا عند مل وسبنسر وبرتراند رسل وجرين وبرادلى وبوزانكيت والكسندر،"صمويل" ... الخ، ثم عند رويس وجيمس وديوى فى أمريكا وأخيرا عند سورين كير كجارد فى الدنمارك[1].

---

(١) وسنحاول معالجة هذه الموضوعات فى طبعة قادمة لهذا الكتاب، الذى اكتفينا بأن نضمنه بعض المواقف البارزة والممثلة لتيارات الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر.

هنرى برجسون

Henri Bergson

١٨٥٩ - ١٩٤١

التمهيد لظهور البرجسونية : (التيارات الفلسفية المعاصرة للبرجسونية فى فرنسا).

نحن نعرف أن الفكر الفرنسى فى العصر الحديث حتى قبل قيام الثورة الفرنسية كان يتفاعل مع أحداث القارة وتياراتها الفكرية. ومن ثم فقد نشأت مشكلات كثيرة نتيجة لإتصال المفكرين الفرنسيين بتراث أوربا الفكرى وكانت هذه المشكلات ذات أثر كبير في التمهيد لظهور البرجسونية (ويكفى أن نقدم مثالاً على ذلك فيما تصدى له برجسون بطريقة غير مباشرة فى نقده للماركسية).

نلاحظ أنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر اهتمت الفلسفة الفرنسية كنتيجة للأحداث السياسية والإجتماعية التى عانتها فرنسا بالدراسات السياسية والإجتماعية، وذلك لتوجيه الجهود إلى حركة الإصلاح والبناء وقد شغل المفكرون الفرنسيون أنسفهم بهذا النوع من الدراسات إلى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ولاشك أن محاولة أوجست كونت فيما عرف بالفلسفة الوضعية كانت حركة تستهدف إصلاح المجتمع الفرنسى فى عصره فهى إذن إستمرار لهذا الإتجاه الذى أشرنا إليه وهو الإتجاه إلى تناول مشكلات الفلسفة السياسية والإجتماعية.

وحاول كونت البحث عن تفسير مقنع للإضطراب الخلقى السائد فى عصره فأرجعه إلى اضطراب عقلى مصدره ـ على ما كان يرى ـ اتباع الناس لعدة مناهج فى تفكيرهم: تفكير لاهوتى، تفكير متيافيزيقى، ثم تفكير وضعى وقد رأى أنه لن يتم إصلاح هذا المجتمع إلا إذا ارتفع هذا الإضطراب العقلى وذلك بتخليص الفكر من تعدد المناهج وتوجيهه إلى منهج واحد أى إلى المنهج

الوضعي، وبمعنى آخر لن يتم الإصلاح إلا باتباع التفكير الوضعي أى العلمي.

وكان موقف كونت هذا إيذاناً بظهور تيار قوى فى الفلسفة الفرنسية وفى الفلسفة الغربية على وجه العموم، وقد عرف هذا التيار باسم "الفلسفة العلمية" La philosophie Scientiste، وكان لهذه الفلسفة أشياع كثيرون كما اشتدت معارضتها وعلى الأخص من أتباع المدرسة الروحية حينما أحس المعارضون أن هذه الفلسفة تضحي بالقيم الإنسانية وترفض الأخلاق وتعتبرها وهما وخداعا.

فما هو هذا التيار العلمى المتزمت؟ كيف واجهت فلسفة برجسون هذه النزعة المتطرفة؟

تقرر هذه النزعة أن الظواهر تصدر حسب قوانين منتظمة مطلقة أو بمعنى آخر حسب مبدأ الحتمية، ويعزى إلى هولتج أنه أول من أعلن هذا المبدأ قبل أوجست كونت، ونجد عند أصحاب هذه النزعة تأكيداً مطلقاً لارتباط العلة بالمعلول، ذلك أن نفس العلة تنتج نفس المعلول دون أدنى استثناء فلا يمكن أن يكون ثمة مجال لتدخل المعجزة فى سير الطبيعة أو قبول أى افتراض يسمح بتسرب اللامعقول l'irrationnal إلى بناء الظواهر المتسقة ولايمكن أيضاً أن تتدخل حرية الإرادة بالمعنى الديكارتى.

استمرت هذه النزعة العلمية فى الزيوع والإنتشار فالتزمها كلود برنارد صاحب كتاب «المدخل إلى الطب التجريبي» وباستير وأشياعهما فأخضعوا ظواهر الحياة لمبدأ الحتمية كذلك سار كل من داروين ولامارك فى نفس الإتجاه إذ هما يفترضان وحدة الحياة وخضوعها لعوامل البيئة والانتخاب الطبيعى. ونرى أيضا الفيلسوف تين Taine يسلك نفس الطريق فيرد الظواهر العقلية إلى الإحساس، والإحساس إلى الحركة بحيث ترد الحقائق المادية والروحية على السواء إلى نوع من الذبذبات اللامتناهية.

ويرى هؤلاء جميعاً أن الطبيعة كل معقول، وتصورنا لها يجب أن يكون على هذه الصورة أى على أساس مبدأ الحتمية، أما اللامعقول فهو الذى لاينسجم مع قانون الحتمية. وإذا انتقلنا إلى مجال الإقتصاد والإجتماع خارج فرنسا فإننا نلاحظ ظهور المادية الماركسية التى تعتبر تجاوبًا مع النزعة العلمية الوضعية فى ذلك الوقت فكارل ماركس يذكر فى مقدمة كتابه عن الاقتصاد السياسى أن التركيب الإقتصادى للمجتمع هو الأساس الحقيقى الذى تقوم عليه سائر النظم القضائية والسياسية، وهذه النظم التى يسميها ماركس بالنظم الفوقية Super Structural تقابلها صور معينة من الشعور الإجتماعى. وعلى الجملة فإن هذه المدرسة تلتزم مبدأ الحتمية فى تفسير الظواهر الإجتماعية والروحية فترجعها بالضرورة إلى ظواهر اقتصادية كأساس لها وكعلة لحدوثها. وكذلك ألزمت المدرسة الاجتماعية الفرنسية نفسها بقواعد هذه النزعة العلمية فاندرج تحت لوائها «جابريل تارد» و«اسبيناس» و«دوركايم» و«ليفى بريل»، وعند هؤلاء جميعا نجد الثقة المطلقة بالمنهج العلمى التجريبى ذلك الذى يقوم على ظواهر الملاحظة والتجربة واتجاههم جميعاً إلى الظواهر الحسية الملموسة، حتى يمكن أن تحفظ للعلم موضوعيته، ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن أصحاب هذه النزعة العلمية Scientisme التى كانت تردد آراء أوجست كونت ـ مالبثوا أن تجاوزا موقف كونت نفسه فبينما نجده فى كتاب «دروس فى الفلسفة الوضعية» يحرم على تلامذته دراسة الميتافيزيقا ويهمل البحث على العلل الأولى للأشياء والبحث عن أصل المادة وطبيعة قواها، وعن التركيب الذرى للأجسام على اعتبار أنها من قبيل الأبحاث الميتافيزيقية نجد أن هؤلاء العلميين يتناولون هذه المشاكل بالبحث، ويتكلمون عن أجسام ذات ذبذبات لامتناهية تختفى وراء الأجسام المتشابهة التى تقع تحت حسنا، ويقررون أن حواسنا مهيأة للعمل لا للمعرفة، ومن ثم فهى تعجز عن الرصد الدقيق لما يجرى فى أعماق الأجسام.

حاولت إذن هذه المدرسة أن تتناول طرفًا من المشاكل الميتافيزيقية غير عابئة

بآراء أوجست كونت أو سبنسر فاحتدم الجدل حول ماقدمته من آراء وظهر لها مؤيدون ومعارضون. أما معارضوها فيرون أنها تقضى على قيمنا الأخلاقية والدينية وتعتدى على كرامة الإنسان فترى فيه مثلاً نوعاً من القردة العليا كما يزعم التطوريون الداروينيون، ولا تترك مجالاً لحرية الإرادة فليس ثمت معيار خلقى عندها، من حيث أنها ترى أن حوافز السلوك الأخلاقى تخضع لجبرية البيئة والوراثة. ولن يكون ثمت أى معنى أو تبرير للجزاء الخلقى أو الدينى مادامت هذه الفلسفة ترفض تناول مبحث العلل الغائية ولاتقبل دعاوى العقل أو الدين فى مشكلة المصير بعد الموت، فالموت بحسب آرائها هو تحلل نهائى وفناء تام، وعلى هذا فإنه لامعنى لفكرة الخلود، إذ أن الخلود وهم عند أتباع هذه المدرسة، ولن يكون هناك أى معنى للصراع الحيوى العنيف إذا لم يكن هناك خلود، إلا أن يكون هذا الصراع عبارة عن شحنات غريزية غير موجهة إلى أيه غاية، مادامت هذه الغاية موضع الشك ومادمنا نقرر أن الناس يتجهون باستمرار إلى العدم المطلق تحت وطأة يأس قاتل رهيب.

وقد ركز الروحيون والإيمانيون Fidestes هجومهم على أصحاب هذه النزعة العلمية فاتهموهم بالتزمت الذى لا مبرر له، وانتقدوا مذهبهم من حيث أنه يعجز عن تفسير الغائية فى الطبيعة وكذلك أقاموا البراهين على عدم صحة دعوى التطوريين فى الإنتخاب الطبيعى، أى المبدأ القائل بأن البقاء للأصلح، وكذلك المبدأ القائل بأن الوظيفة تخلق العضو، أو أن الحاجة هى التى تخلق العضو.

ولقد وجه الروحيون نقداً شديداً إلى هؤلاء من حيث أنهم فشلوا فشلاً ذريعاً فى أن يقدموا لنا تفسيراً مقنعاً عن أصل المادة والقوى المؤثرة فيها.

وثمة أمر آخر وهو أن هؤلاء المعارضين لموقف العلميين يتساءلون عن هذا العلم الذى تتحدث باسمه النزعة العلمية، وهم يطالبونهم أولا بأن يقدموا لنا بناءً تاماً لايسمى بالعلم بحيث يشتمل على المعلومات الدقيقة والتفاصيل الفرعية عن الكون. والواقع أننا إذا استعرضنا محصولنا من الدراسات الكونية

الذى قدمته العلوم التجريبية فسنرى أنه لايمكن أن ندعى بوجود سيطرة تامة للعلم على سائر جوانب الطبيعة، إذ أن هذا المحصول العلمى لايعد شيئا بالقياس إلى مايجب على العلم اكتشافه من نواحى الوجود، فكيف إذن يتحدث هؤلاء العلميون عن علم تام له أصول مطلقة بينما لازالت وسائلنا تتعثر تحت وطأة احتمالات متعددة.

هذه الإعتراضات تعد فى مجموعها رد فعل قوى فى مواجهة النزعة العلمية المتزمته ولقد كانت هذه الردود تتميز غالباً بالاتجاه إلى نزعة لا عقلية فتقول مثلاً بغريزة حيوية أو تميز الفعل العضوى الأورجانيكى عن الفعل الميكانيكى كما فعل درايش، وكما سيفعل برجسون فيما بعد.

وهذه الإعتراضات فى جملتها إنما توجه ضربة إلى العلم التجريبى وتعلن فشله، بينما تعلى من قيمة الإيمان كما فعل لابرونتير، أو تعلى من النزعة القومية، كما فعل بارس، أو النزعة العنصرية كما فعل جوبينو.

كل هذه أعراض لموجة فكرية واحدة تشبه إلى حد كبير الحركة الرومنتيكية فى غموضها وفى هجومها على دعاوى العلم والعقل. وقد ارتبطت بعض هذه التيارات الإيمانية والعنصرية والقومية بسلطات سياسية أو دينية ظهر أنها تشكل خطراً على الفلسفة كميدان للتأمل الحر.

وقد عبر أندرية كريسون عن هذه الأزمة التى انتهى إليها الفكر الفرنسى فى هذه الفترة فأشار إلى أن الفيلسوف عليه أن يختار بين أحد أمرين: إما أن يتجه إلى الوضعية العلمية أو أن يهرب من وطأة الجبرية العلمية المعارضة للحاجات الخلقية والنفسية، وقد اختارت الفلسفة المعاصرة الاتجاه الأخير مادامت المشاكل المتراكمة المعقدة تمنع الفيلسوف من مواجهتها لموقف لا أدرى أو معلق للحكم وسط عالم يتطور بصورة مذهلة.

على أن أهم هذه المذاهب التى تمثل هذه الحركة الروحية فى فرنسا قبل برجسون هو مذهب Maine de Biren مين دى بيران (سنة ١٧٦٦/١٨٢٤) وكذلك مذهب إميل بوترو E. Boutroun أستاذ برجسون، وأخيراً مذهب

لاشلييه Lachelier، وقد سبق مين دى بيران الكثيرون فى نقد مبدأ الحتمية إذ أنه يتكلم عن نوع من الإدراك الداخلى المباشر يسميه apperception inmediate interne أى الإدراك الداخلى المباشر، هذا الإدراك المباشر هو الذى يكشف لنا عن حريتنا أثناء قيامنا بالمجهود الإرادى، وقد تبعه فى ذلك معظم الروحيين الفرنسيين ومنهم برجسون. ومضمون هذا الرأى هو أن التجربة الداخلية هى من أكثر وسائلنا المعرفية صحة وتأكيداً بل هى الوسيلة الأولى للمعرفة الجلية الواضحة، وهى تكشف لنا عن وجود نشاطنا الروحى وعن حريتنا.

أما لاشلييه وبوترو فقد دافعا أيضاً عن هذا الموقف الذى ساقه مين دى بيران، وأكدا جوهر الشعور والحرية وعدم خضوع أى منهما لمنهج التحليل الذى يرد الكيف إلى الكم أى يفتت التغيرات الكيفية النوعية إلى ذرات كمية أى إلى عناصر أبسط منها. وقد انتقد بوترو دعامة موقف العلميين الذين يقولون بأن شعورنا بحريتنا نوع من الوهم، وأن هذا الوهم لا أساس له من الحقيقة فى الواقع، إذ أن السلوك عملية ميكانيكية كالعمليات الفسيولوجية والعضلية..

ونجد من ناحية أخرى أن العالم النفسى الفرنسى بول جانيه Paul ganet رفض أيضاً موقف العلميين ورفض إرجاع الحياة الفكرية إلى عدد محدود من الوظائف المخية كما تدعى النظرية العلمية واعتبر ذلك نقضاً صريحاً للحياة الفكرية نفسها.

يقول «أميل بوترو» فى نهاية كتابه عن «الإحتمال فى قوانين الطبيعة» : لنترك وجهة النظر الخارجية التى تبدو الأشياء حسبها كحقائق ثابتة، مطلقة. وذلك لكى نتعمق فى أغوار نفوسنا لكى نمسك إذا استطعنا بوجودنا فى منبعه، فسنجد أن الحرية قوة لامتناهية وأن لدينا الشعور بهذه القوة فى كل مرة نفعل فعلاً حقيقياً» وسنرى أن برجسون سيتابع السير فى نفس هذا الإتجاه الذى أوضحه أستاذه إميل بوترو.

وعلى الجملة فإن هذه المذاهب المعارضة للنزعة العملية تذهب إلى اعتبار تجاربنا الإنسانية محدودة، بحيث لانستطيع أن نعتمد عليها وحدها فى تفسير الظواهر على أساس قانون العلية وأن نتائج العلوم نفسها ليست لها قيمة مطلقة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه النزعة المعارضة للنزعة العملية كان لها أكبر الأثر فى توجيه أنظار العلماء إلى خطورة التزمت العلمى على قضايا العلم نفسها، مما دفع بالعلماء فى آخر الأمر إلى الإبتعاد عن هذه النزعة المتزمتة، فلقد أشار ميرسون Meyerson صاحب كتاب «مسار تقدم الفكر» Le Cheminement de la Pensée إلى أن العلم يصطدم باللا معقول L' irrationnel الذى يعترض قانون العلية المطلقة، فهناك اللامعقول الذى يعلن استحالة الرد أو الإرجاع أى إرجاع بعض الظواهر إلى ماهو أبسط منها والذى يعارض معقولية الطبيعة التى تعنى أن كل ما يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بناء على ارتباط علة بمعلول، وكل ظاهرة فى الطبيعة يمكن إرجاعها إلى معلولها وكل ظاهرة إما أن تكون معلولا أو علة، فهناك سلسلة من العلل والمعلولات، وهذا مانعبر عنه بقانون العلية. ولكن فى بعض الأحيان تحدث ظاهرة يبدو أنه ليس من الممكن أن تفسر على أنها علة أو معلول مثل حالات المعجزات التى يأتى بها الأنبياء وهذا هو اللا معقول الذى لايمكن تفسيره عقليا عن طريق قانون العلية وهناك أيضا لامعقول الحياة وأخيراً لا معقول الذهن.

وكذلك شايع «ليروى Leroy» موقف هؤلاء المنتقدين للنزعة العلمية من أمثال ميرسون فقد تساءل عما إذا كان من الممكن أن تستقيم هذه النزعة العلمية المتزمتة إذا كان العلم المعاصر نفسه يرفضها من حيث أنها نوع من التعميم المتسرع المشكوك فيه؟ ويبدو أن برجسون سينتهى فى الجزء السلبى من فلسفته إلى نفس هذه النتيجة التى انتهى إليها «ليروى Leroy». ونجد أيضاً عالمًا طبيعيًا معاصراً هو سير أدنجتون يشير فى إحدى مقالاته عن الطبيعة إلى أننا لايمكن أن نقنع بالنزعة العلمية وحدها أى بالمنهج التجريبى المتزمت لفهم

كل أسرار الطبيعة. ذلك أنه ـ على حد قوله ـ يصطدم بأشياء لايستطيع تفسيرها تجريبياً، ومع ذلك فهي تؤسس الوقائع والظواهر التجريبية، وهذه إشارة منه إلى اللامعقول.

والحقيقة أن الواقع يكشف لنا عن نوع من الاستمرار الكيفى أو الصيرورة الدائمة وهذه قضية يرفضها العلم، وتقرر هذه القضية أن الأشياء ليست فى وضع استاتيكى جامد كما يفترض التجريبيون بحيث يمكن معه أن نسير أغوارها عن طريق التشريح والتجزئة، بل الأمر على العكس من ذلك فالأشياء فى حقيقة أمرها فى حركة مستمرة وأننا لانركز أنظارنا على هذه الحركة لأن حواسنا وقوانا العقلية إنما تتجه إلى العمل وإلى المنفعة وليس إلى المعرفة الخالصة فهى بهذا تقتطع أجزاء من الوجود وتجمدها لكى تجعلها صالحة للتحليل، وهذا هو مضمون النزعة العلمية، ولهذا فإنها لايمكن أن ترتقى إلى مرتبة إدراك الوجود فى أعماقه وفى حياته النابضة، ونحن ندرك هذا الوجود الحى أو هذا الواقع الحى عن طريق الحدس وهذا هو الإتجاه الأساسى فى فلسفة برجسون. ومن ثم فإن مذهب برجسون الحدسى كما سنرى يعد من أقوى المذاهب المعارضة للنزعة العلمية المتزمتة.

وسنرى أن برجسون قد جمع فى مذهبه بين التباين العلمى والحدسى الروحى وانتقد المنهج الحدسى، فكأن التيارات الفكرية السابقة على المذهب قد وجدت تعبيرات عنها فى مؤلفات برجسون وهذه التيارات هى التى رسمت المنهج للمذهب وهيأت له وضع المشكلة، فالمناهج العلمية والوظيفية والبراهين الأولية والتحليل البعدى والفروض التى يثيرها هذا التحليل، وكذلك التحقيق العلمى الذى يتطلبه التحليل كل هذه ليست سوى آلات ووسائل نسترشد بها فى سلوكنا العلمى فتسمح لنا بأن نتنبأ بنتائج أفعالنا وأن نشبع حاجاتنا.

أما إذا انتقلنا إلى مجال الميتافيزيقا والمعرفة، فسيتضح لنا عقم هذه المناهج العلمية، ذلك لأنها تجزئ الواقع، المترابط وتجمد ما يعتبر صيرورة دائمة لا يمكن إيقافها. وأما إذا أردنا أن ننفذ إلى الواقع أى إلى المطلق فإنه يتعين علينا

أن نصلح من عاداتنا العقلية وأن نتجه إلى الحدس، وهذه هي النتيجة الرئيسية التي انتهى إليها برجسون.

ويجدر بنا أن نستعيد بهذا الصدد ماسبقت الإشارة إليه عن الحدس عند ديكارت، فالصفة الأساسية لهذا الحدس ترجع إلى الإنتباه،والإنتباه إن هو إلا عملية تطهير للنفس من شواغلها حتى تتجه إلى إدراك الموضوع حدسياً بطريقة واضحة جلية. أما برجسون فإنه يشير إلى ضرورة إصلاح عاداتنا العقلية لكي نتمكن من حدس المطلق.

ويجب أيضاً أن نذكر أن هناك فرقاً جوهرياً بين التجربة الداخلية عند مين دى بيران والتجربة الحدسية عند برجسون، ذلك أن مين دى بيران كان يتكلم عن تحليل الشعور خلال هذه التجربة الداخلية، أما برجسون فإنه يرفض تحليل هذا الشعور ذى الطابع الكيفي، ويرى أن التحليل يفسد هذه التجربة أو أنه ليس بمقدورنا أن نستخدم منهج التحليل في إدراكنا ذبذبات الواقع الحيوية.

وقد اعتقد البعض أن برجسون متأثر بمذهب الذرائع أى البرجماسية لأنه يرى في الحس والعقل وسائل للعمل لا للمعرفة. والواقع أنه على الرغم من أن «وليم جيمس» كان معجباً أشد الإعجاب بآراء الفيلسوف الفرنسي، برجسون وقد قدمه لقراء الإنجليزية في كتابه Pluralistic Universe.

وكذلك كتب برجسون مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب مذهب الذرائع لوليم جيمس، إلا أن برجسون لايعتقد مع هذا أن أدوات الفكر أى الحس والعقل هي طريقنا إلى إدراك الحقيقة، بل على العكس من ذلك فهو يرى أن هذه القوى الحسية والعقلية وكذلك تصوراتنا لاتوصلنا إلى معرفة الحقيقة معرفة خالصة بل هي تشوه معرفتنا لها، فالتفكير النظرى مهما بلغت دقته لن يستطيع قياس أغوار الحقيقة المتمثلة في صيرورة دائمة بل نحن ندرك هذه الحقيقة عن طريق التعاطف الحدسي مع الأشياء.

وإذا أردنا أن نعرف الشيء وهو جامد ثابت فإننا ندركه بالعقل أحيانا. أما إذا عرفناه في حيويته فهذا يتم عن طريق الحدس ـ فمعرفتنا بالأشياء تتم عن

طريقين: طريق تشريحه بعد موته أى تجميده ودراسته دراسة علمية تحليلية. أما الطريق الآخر فهو دراسة الشيء وهو حى، وإدراك هذه الطبيعة الحية لايتم إلا بالحدس لأن الحدس يقترب من الموضوع ويدخل فيه ويتعاطف معه وبرجسون يرى أن المعرفة الفلسفية والفنية هى من النوع الثانى وهى تترك للعلم إيقاف الحياة والصيرورة فى الشيء.

والعقل أو الحس فى نظر برجسون أداتان نفعيتان، ولكن هناك معرفة أسمى تأتى عن طريق الحدس وهى ضرب من المعرفة الخالصة غايتها التفسير فحسب، وتنصب على الحق غير الجامد كما يقول برجسون.

وقد ذكر برجسون كذلك فكرة الحركة في الكون لأن العلماء فى عصره أشاروا إلى أن كل مادة يمكن إرجاعها إلى طاقة وبالتالى إلى حركة وتغير، ولما كان العقل عاجزاً عن إدراك هذه الحركة والتغير ولهذا فإنه يصبح عديم الفائدة فى ميدان المعرفة الخالصة كما توهم البراجماسيون.

حياته ومؤلفاته :

١ ـ يعتبر برجسون من أكبر فلاسفة العصر على الإطلاق، ويعتبر الممثل الأخير للمذاهب الفلسفية التركيبية المتكاملة. ولد هنرى برجسون فى باريس فى الثامن عشر من أكتوبر عام ١٨٥٩ من أبوين إيرلندايين، ولكنه تجنس بالجنسية الفرنسية والتحق بمدرسة المعلمين العليا Ecole Normale Supérieure، وكان زميلا لجان جوريس فى هذه المدرسة حوالى سنة ١٨٧٨، وبعد تخرجه عمل مدرساً بليسيه أنجيه فيما بين سنتى ١٨٨١ و١٨٨٣ ثم انتقل إلى كوليج رولان وأخيرا استقر فى ليسيه هنرى الرابع بباريس إلى عام ١٨٩٨ حيث عين أستاذا بمدرسة المعلمين العليا. وفى عام ١٩٠٠ اختير أستاذاً للفلسفة بالكوليج دى فرانس Collége de France. وقد انتخب عضواً فى الأكاديمية الفرنسية عام ١٩١٤. وفى خلال الحرب العالمية الأولى التحق بالسلك

الدبلوماسى الفرنسى فى أسبانيا والولايات المتحدة. ولم يلبث أن أصبح بعد الحرب رئيسا للجنة الأمم الخاصة بالتعاون الثقافى.

وقد حصل برجسون على جائزة نوبل عام ١٩٢٧، وكانت وفاته بباريس فى الرابع من يناير عام ١٩٤١ والوطن الفرنسى تحت وطأة الإحتلال الألمانى.

وعلى الرغم من أنه لم يظهر تحوله عن اليهودية واعتناقه للكاثوليكية ـ كما أشيع عنه ـ إلا أنه أظهر ميلاً شديداً نحو المسيحية الكاثوليكية فى أواخر أيامه. على أن موقفه الذى عبَّر عنه فى كتاب «منبعى الدين والأخلاق» إنما يشير وبوضوح إلى نزعته الروحية العميقة والتى تعلو على الرسوم والشعائر الدينية وسائر ألوان التحزب الطائفى والعقائدى، ذلك أن التجربة الصوفية التى هى قوام الدين المتحرك عنده، لاتعدو أن تكون تسامياً بالقيم الدينية إلى ذرى الحياة الروحية واستشفافاً لأعماق مضامينها فوق القيود التى يفرضها الدين الساكن.

٢ـ مؤلفاته:[1] تتميز فلسفة برجسون بإتجاهها إلى الكشف عن الديمومة أو التغير الدائم، وهى الخاصية الأساسية للوجود، والتى نستطيع إدراكها عن طريق الحدس. ولهذا فإننا نجد كل مؤلف من مؤلفاته يتناول مشكلة واقعية معينة بالبحث منها إلى التدليل على صحة موقفه الفلسفى عن الديمومة، وهذا هو سر أصالته.

---

(١) مجموعة مؤلفات برجسون :

- Essai sur les données Immédiates de la Conscience 1889.
- Matiere et Mémoire., 1806.
- Evolution Créatirce., 1907.

مجموعة محاضراته فى أكسفورد ويشرح فيها نظرية النسبية عن أنشتين :

- Essai sur le Rie, 1900.
- La Perception du Changement 1911.
- Durée et Simultanéite 1929.
- L' Enérgie Spirituelle 1929.
- La-Pensée et le Mouvant 1934.

وفى كتابه «المعطيات» نجده يفرق بين الزمان بمعنى الديمومة والزمان المكانى كما يفهمه الجمهور وكما يقره العلم، وينتهى إلى حل ذى أصالة لمشكلة حرية الإرادة.

وفى كتاب «المادة والذاكرة» يبحث مشكلة اختلال ذاكرة الألفاظ Aphasia وفقدان الذاكرة على وجه العموم، وينتهى إلى البحث عن الوسائل التى تجعل من الذاكرة دليلاً على استمرار الوجود.

أما فى كتاب «التطور الخالق»[1] الذى يشرح المذهب فى جملته ويعد أهم كتبه على الإطلاق فإنه يدرس مشكلة الوجود بأكملها، وبينما يستدل سبنسر على صحة موقفه التطورى مستخدماً الأشياء التى هى موضوع هذا التطور، نجد برجسون يتخذ من الحركة الأساسية للوجود المتغير مادة للتدليل على التطور أو الوجود الذى هو فى ذاته حركة وتغير مستمر.

مراحل تطور الفلسفة البرجسونية

تعد مؤلفات برجسون الرئيسية وحدة أو مجموعة متكاملة تشمل المذهب البرجسونى بجملته، ولكننا نستطيع أن نقسم هذه الكتب إلى مجموعات ثلاث، ترتبط كل مجموعة منها بمرحلة معينة من مراحل تطور الفكر البرجسونى، فقد مر هذا الفكر بمراحل ثلاث وهى:

أ ـ **المرحلة الأولى** : وهى مرحلة الكشف عن الزمان المطلق أى الديمومة ويتضمن كتاب «المعطيات..» خلاصة تفكير برجسون فى هذه المرحلة.

ب ـ **المرحلة الثانية**: وهى مرحلة حدس الزمان المطلق، ويترجم عن هذه المرحلة كتاب «المادة والذاكرة» ومقال «المدخل إلى الميتافيزيقا»[2].

---

(١) وقد صدر عام ١٩٠٧ – راجع الترجمة الممتازة لهذا الكتاب والتى أصدرها الدكتور محمود قاسم.

(٢) راجع ترجمة المؤلف لهذا المقال فى كتاب «الفلسفة ومباحثها» الطبعة الثانية / دار المعارف ١٩٦٨.

جـ ـ **المرحلة الثالثة**: وهى مرحلة الحياة فى الزمان المطلق، وتجد تمام التعبير عنها فى كتاب «التطور الخالق» ثم فى كتاب «منبعى الدين والإخلاق».

أما فى باقى الرسائل والمقالات مثل: رسالة «فى الضحك» ورسالة «فى الحدس» ورسالة «فى معنى المكان عند أرسطو» وغيرها من المقالات فهى إنما توضح الأفكار الرئيسية التى تتضمنها الكتب المشار إليها.

المرحلة الأولى[1] (الكشف عن الزمان المطلق)

يطالعنا فى هذه المرحلة كتاب «المعطيات» الذى يعد نقطة البدء فى فلسفة برجسون، وسنحاول تحليل محتويات هذا الكتاب وعرضه عرضاً كاملاً لكى نكشف من خلاله عن الركائز الأولى للموقف البرجسونى.

كان هذا الفيلسوف الفرنسى فى مستهل حياته مولعا بآراء هربرت سبنسر لأنه كان فى نظره يتجه إلى الواقع الجزئى الملموس، وعلى الرغم من أن برجسون قد انتقده فيما بعد وخصوصا فيما ساقه من آلية تطورية إلا أنه بقى

---

(١) اعتمدنا فى دراستنا لمراحل تطور الفلسفة البرجسونية على النصوص بصفة أساسية إذ استعرضنا فى إيجاز الكتب الرئيسية للفيلسوف: ولم تعول كثيرا على الآراء النقدية لمؤرخى فلسفته ولاسيما فيما يختص بالمرحلتين الأولى والثانية على وجه التقريب، وفى المرحلة الثالثة استعنا ـ بالإضافة إلى النصوص بالمراجع التالية واستفدنا منها : ومنها ماهو عام بحيث تشمل الفلسفة البرجسونية بأكملها.

- E. LeRoy, Une Philosophie Nouvelle, Henri Bergson.
- Gaques Chevalier, Henri Bergson 1930.
- Gankelevitch, Bergson 1931.
- Geanne de I'Homme, Essai sur Bergson 1945.
- Lindsay, The philosophluy of Bergson Wildon Carr, Henri Bergson: The philosophy of Change.
- Alexander (I.W) Bergson, philosopher of Reflection, 1957.

ـ د. زكريا إبراهيم ـ برجسون (نوابغ الفكر العربى ـ دار المعارف).

ـ يوسف كرم ـ الفصل الخامس بفلسفة برجسون فى تاريخ الفلسفة الحديثة.

ـ د. محمود قاسم ـ الترجمة الممتازة لكتاب التطور الخالق لبرجسون.

مع هذا متأثراً به فى إتجاهه إلى الجزئى المشخص، فبرجسون حينما يعرض لمشكلة ما يتناول أصولها الجزئية الواقعية المشخصة، فلكى يحل مثلاً مشكلة علاقة المادة فى التقائها بالروح يتناول مظهراً شخصياً لالتقائهما، وذلك فى النفس والبدن ويعرض لحالة من حالات الشعور التى لها علاقة بالبدن وهى الذاكرة، وحينما يتعرض أيضاً لمشكلة خلود النفس لايتجه إلى التصورات العقلية كما كانت تفعل الفلسفة القديمة، ولكنه يتجه إلى دقائق الشعور المشخصة فيدرسها ويدرس خلالها علاقة النفس بالبدن، وسنرى من تحليلنا «لكتاب المعطيات» كيف وصف برجسون الإنفعال بأنه نفسى ـ فيزيقى، وأن ظاهرة الإنفعال تعبر عن التقاء النفس بالبدن أو المادة بالروح.

وعلى هذا فإن فلسفة برجسون بقدر ابتعادها عن منهج التصورات الشائعة العقلية التى تقوم على التجريد بقدر ما تقترب من الواقع الروحى أى من التجربة الروحية إذ هى تصادق هذا الواقع ولاتصارعه، تتجاوب معه فتشاركه نبضاته الحية لتسبر أغواره معلنة الثورة على التصورات العقلية الجامدة التى تجمد الواقع حينما تحلله لتنتفع به ومن ناحية أخرى يمكن أن نسمى فلسفة برجسون بالفلسفة التجريبية الروحية.

ولنتساءل كيف بدأ برجسون فلسفته على وجه التحديد، وإذا كان حادث المدفأة هو الذى ابتدأت به فلسفة ديكارت فى ألمانيا سنة ١٦١٩، فكذلك ارتبطت بداية فلسفة برجسون بحدس عقلى هام وهو تفكيره فى حجج زينون الإيلى بعد محاضرة له عن موقف هذا الفيلسوف اليونانى فى مدرسة كليرمون فيران الثانوية كانت حجج زينون فى استحالة الحركة حافزاً له إلى التأمل العميق فى مشكلة الحركة والزمان وسنرى الأساس الذى أقام عليه برجسون فلسفته وهو فكرة الديمومة.

وقد تكشفت له ـ خلال هذا التأمل فى كليرمون فيران ـ أسباب أخطاء زينون وسبنسر؛ فهما على حد قوله خلطا الزمان المتغاير اللامتجانس بالمكان المتجانس ولم يفطنا إلى خصوبة فكرة الديمومة أو الزمان المطلق شأنهما فى

ذلك شأن دعاة العلم الطبيعى المحدثين، فهم يفصلون الزمان عن الحركة فتصبح الحركة مجردة جامدة وغير طبيعية. فالعلم الطبيعى إذن يدرس الحركة على أنها سلسلة من الحالات الثابتة التى لاحركة فيها، فكيف إذن تتألف الحركة من أجزاء لا حركة فيها، إن هذا يُعد تناقضاً لايمكن قبوله أو السكوت عليه، هذه هي إذن نقطة البدء فى فلسفة برجسون ونجد فيها رداً على دعاوى زينون فى نقد الحركة ثم ربط الحركة بالزمان.

ويقدم لنا كتاب «المعطيات» تفصيلاً لهذه المشكلة ويمهد فى جزئيه الأول والثانى لمعالجة مشكلة الحرية فى الفصل الثالث مبتعداً عن منهج التحليل العلمى ومتجها إتجاهاً رأسياً لا أفقياً أى أنه يتصل بالنفس مباشرة ليسبر أغوارها.

لقد حاول برجسون أن يبحث الصلة بين الآلية فى الطبيعة وبين الحرية الإنسانية وسيتأدى به بحثه فى المادة إلى التساؤل بعد ذلك عن معنى الحياة؟ فيدرس البيولوجيا ليفسر الظواهر الحيوية وهذا موضوع كتاب التطور الخالق وإذن فنقطة البدء هو كتاب المعطيات المباشرة الذى يتناول فيه وقائع الشعور الماثلة أمامنا فنحن ننفذ إلى ذواتنا فندرك المطلق فيها عن طريق الحدس؛ والمطلق هنا هو الزمان أو هو الديمومة، ثم ننتقل من ديمومة الأنا إلى الديمومة الكونية أى إلى المطلق الكونى، وبمعنى آخر نحن نتأدى من المعرفة الباطنة إلى الديمومة الشاملة من أجل مشاركتنا فى حياتها الخلاقة المتجددة.

وإذا كان الحدس يكشف لنا أولاً عن الأنا التى تحيا فى الزمان فيجب أن يكون بدء بحثنا عن المحتوى الشعورى للأنا أى عن الوقائع والمبادئ الأولية الماثلة أمام الشعور الفردى، والتى لايمكن ردها أو تفسيرها بإرجاعها إلى ماهو أبسط منها، وهذا هو المقصود من عنوان هذا الكتاب بحث فى «معطيات الشعور المباشرة، إذ أن هذه المعطيات مبادئ بالمعنى المنطقى التحليلى وهى أيضا ليست مبادئ من الممكن أن تكون أساسا للتركيب، ولكنها وقائع حية لها كيانها ولونها الخاص وشخصيتها المتكاملة بحيث لاتخضع لأى تحليل فهى

وقائع يدركها الحدس عياناً دون حاجة إلى استدلال، أى إلى حد أوسط.

والباب الأول إذن من هذه المعطيات يدور حول الأنا أو الذات وهى فى جوهرها صيرورة تامة، وسيبين لنا برجسون في هذا الكتاب أن مجال هذه الديمومة أى الأنا مجال كيفي خالص وأننا نخطىء حينما نعبر عن الزمان وهو كيف خالص لامتجانس بوحدات مكانية كمية متجانسة. وهذا الذى يعترض عليه برجسون هو ما يفعله علم النفس الطبيعى أو التجريبى، فالحالات النفسية ذات كثرة كيفية لا كثرة عددية كمية، أما علم النفس التجريبى فهو على العكس من ذلك يفترض أن الشعور ينقص ويزيد فى شدته، ولذلك فهو يخضع هذه الزيادة والنقصان للقياس الكمى مع أن الشعور كيف خالص فكيف نقيسه بالكم إذن؟

والواقع أننا حينما نحاول قياس شدة الحالات النفسية فإننا لن نصل أبداً إلى قياسها فى ذاتها،وسنصل فقط إلى قياس ما نسميه بمظهرها الخارجي أى عللها الخارجية وهو ما يعرف فى علم النفس بالمؤثر الخارجي ولايمكن أن نقبل ما يدعيه علم النفس التجريبى من وجود ارتباط كمي بين المؤثر الخارجي والإستجابة النفسية أى تلك الحالة النفسية التى تتعقب حدوث المؤثر، لأننا إذا قبلنا هذا الوضع، أى إذا سلمنا بوجود ارتباط بين المؤثر والإستجابة فإننا سننتهى حتماً إلى تحديد جبرى لحالات الشعور تنتفى معه الحرية وهذا مايحرص برجسون على تلافية فى هذا الكتاب.

موقف أصحاب علم النفس الطبيعى :

وهكذا فإن علم النفس عندما يجعل العالم الخارجي موضوعاً لإدراكه فإنه يلونه بطابع شعورنا الذاتي وعلى ذلك فلن نستطيع ـ على ما يقولون ـ أن نجرد الموضوع الخارجي من حالاتنا النفسية إلا إذا نبذنا منهج التأمل الباطنى واتجهنا إلى الطريقة التجريبية البحتة، وإذا كان علم النفس الحديث يضع المشكلة على هذا الأساس، فإن برجسون يتناول هذه المشكلة بطريقة مغايرة فإذا أدركنا الأنا خلال الموضوع الخارجى فإن صورتها لدينا ستكون مثقلة بطابع

مادى خالص خارجي. ومعنى ذلك أنه سيصعب علينا إدراك الأنا فى طابعها الخاص المميز لأنها ستكون مختلطة بمادية العالم الخارجي، فإذا كان العالم الخارجى مادة والمادة فى المكان والمكان يخضع للقياس والتجزئة لأنه جامد وليس ديمومة كان من الضرورى أن تتلخص الأنا من التصور المكانى لها لأنها ديمومة خالصة والديمومة كثرة متغايرة الأجزاء كيفية لا كمية أى أنه لامكان لها تكون له أجزاء متماثلة وبذلك لايخضع شعورنا أى الأنا الخاصة بنا للجبرية. ومن ثم تثبت فكرة الحرية للنفس وهذه هى المشكلة الرئيسية التى يفحصها برجسون فى الفصل الثالث من «المعطيات». وسنرى كيف يحل الخلاف الناشئ بين دعاة الحرية ودعاة الجبرية. وسيقودنا البحث فى مشكلة الحرية إلى الانتقال من ميدان علم النفس إلى الميتافيزيقا. ونلاحظ بصفة عامة أن موقف برجسون فى «المعطيات» يتميز بثنائية صريحة فهو يرفض رد الكيف إلى الكم ويفصل بينهما من حيث الطبيعة.

وسنرى أنه قد حاول فى «المادة والذاكرة» أن يخفف من حدة هذه الثنائية الأساسية حيث يبين لنا أوجه الترابط بين الظواهر النفسية والظواهر الجسدية، وستنتهى هذه الثنائية أخيراً إلى شئ قريب من النزعة الأحادية الروحية وذلك عندما يحاول تفسير ظاهرة الحياة فى التطور الإبداعى، فيقول لنا « إننا لسنا هذا السيال الحيوى ذاته ولكننا هذا السيال محمل بالمادة أعنى بأجزاء مجمدة من نفس النوع يحملها السيال خلال تدفقه المستمر».

هذه فكرة مجملة عن المشكلة التى يعالجها كتاب «المعطيات» أما الكتاب نفسه فيتألف من مقدمة قصيرة وثلاثة فصول.

الفصل الأول : يبحث فى شدة الحالات النفسية.

الفصل الثانى : ويبحث فى كثرة الشعور أو فى فكرة الديمومة.

الفصل الثالث : يتناول تنظيم الشعور أى الحرية ويلخص نتائج بحثه فى خاتمة مطولة نوعاً ما.

«تحليل كتاب المعطيات ...»:

يذكر برجسون فى مقدمة هذا الكتاب، أننا مضطرون إلى التعبير عن خوالجنا باللغة، وتفرض علينا اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية والعلمية أن نضع بين أفكارنا نفس الحدود المنفصلة التى نراها بين الأشياء الخارجية. وإذا كان هذا مفيداً فى ميدان العلم، إلا أنه يؤدى إلى استحالات فى ميدان الفلسفة. إذ أن كثيراً من المشاكل فى هذا الميدان ترجع إلى أن الفلاسفة يرتبون فى المكان ظواهر لامكانية وذلك عن طريق التجريد، فهم يعبرون عن اللاممتد بالممتد وعن الكيفى بالكمى، وعلى ذلك فإن النتائج التى سيصلون إليها ستكون بادية التناقض بين ميدانى الميتافيزيقا وعلم النفس، وهى مشكلة الحرية. ويُذكرنا برجسون فى مقدمته هذه أنه سيحاول أن يبين بوضوح أن الصعوبات التى تنشأ بين الجبريين، وأتباع مبدأ الحرية ترجع أساساً إلى الخلط وبين الديمومة والإمتداد بين التعاقب والتقارن، وبين الكيف والكم، وإذا ما ارتفع هذا الخلط فستختفى الإعتراضات الموجهة ضد الحرية ولن تكون ثمة مشكلة للحرية.

أولا ـ طبيعة حالات الشعور :

يبحث الفصل الأول من هذا الكتاب فى طبيعة حالات الشعور حيث يتناول المؤلف نماذج لهذه الحالات ويبين كيف أننا نخطىء إذ نعبر عنها بطريقة كمية، بينما هى كيف خالص وأنها مغايرة للمقادير الكمية ـ التى نستخدمها فى حياتنا العادية وفى العلم ـ للدلالة على هذه الحالات الباطنية، ويبدأ هذا الفصل بالكلام عن التمييز بين الممتد والمتشدد، أى بين الممتد واللاممتد أو بمعنى آخر بين الكم وبين الكيف.

ثانياً ـ التميز بين الممتد واللاممتد :

يقول برجسون : إن الرأى الشائع يقرر بأن حالات الشعور من إحساسات وعواطف وانفعالات ومجهودات، تقبل الزيادة والنقصان، بل يذهب البعض إلى أبعد من هذا حينما يؤكدون أن إحساساً ما يمكن أن يزيد فى شدته مرتين أو ثلاث أو أربع مرات عن إحساس آخر من نفس النوع، وهذا هو

موقف علم النفس الطبيعي من الحالات النفسية، ويرى برجسون أنه حتى هؤلاء المعارضين لاتجاهات علم النفس الطبيعي يتفقون معه في هذا الموقف حينما يتكلمون عن إحساس أشد من آخر، ومجهود أشد من مجهود آخر فهم يقيمون فروقاً كمية بين حالات باطنة خالصة، ونحن في حياتنا العادية مضطرون إلى اتباع نفس الأسلوب إذ أننا نحكم بناء على إحساسنا الأولى بأن شيئاً ما أبرد من شئ آخر، وكذلك أن شيئاً آخر أكثر حرارة من غيره، وقد نصدر مثل هذا الحكم على الحالات الشخصية البحته، وعلى أشياء غير ممتدة دون أن نشعر بالدهشة مما نفعل.

وإذن فبرجسون يضع تخطيطاً أولياً للمشكلة الرئيسية في كتابه والتى تنصب على التمييز بين الممتد واللاممتد، وهو ينتهى من هذا التخطيط إلى الإعتراف صراحة بأنها مشكلة شديدة التعقيد والغموض. كيف يمكن تخليص حالات الشعور مما يعتريها من تعبيرات كمية تتنافى معها، وفى نفس الوقت نحن منساقون ـ بسبب حاجات العمل ـ إلى أن نكرر تجربتنا الخاطئة مراراً فنعبر عن اللاممتد بما هو ممتد أو عن الكيفى بالكمى وألا نشعر مع هذا بخطئنا حينما نفعل ذلك، وهذا هو محور الصعوبة في هذه المشكلة.

الواقع أننا حينما نقول إن عدداً أكبر من عدد أو جسماً أكبر من جسم، فنحن نعرف تماما أننا نتكلم عن مكانين غير متساويين فتسمى مكاناً أكبر، ذلك الحيز الذى يشتمل على المكان الأصغر، أى أننا نفترض أنه بين المكانين علاقة الشامل بالمشمول فالأكبر يشتمل على الأصغر وعلى العكس الأصغر مشمول بالأكبر ويسمى برجسون هذه العلاقة بعلاقة الحاوى بالمحوى Le Contenant et le Contenu.

ولكننا إذا انتقلنا إلى ميدان الإحساس وهو حالة من حالات الشعور، فكيف يتسنى لنا أن نقول إن إحساسا أشد يحتوى على إحساس أقل منه فى الشدة؟ إن هذا يبدو لنا غير صحيح بالمرة لأننا سوف نتأدى في هذه الحالات إلى الكلام عن كم ذى شدة وهذا تناقض لفظى. ومعناه أن هناك كماً يحمل طابع الكيف. ولعلنا نتساءل عن السبب الذى من أجله نحن نرد الشدة

إلى المقدار الكمى، أو لماذا نحن منساقون إلى أن نترجم عن الشدة وعن اللاممتد بالممتد، يوضح لنا برجسون سبب ذلك بقوله: إن البعض قد حاول هروباً من هذه المشكلة أن يميز بين نوعين من الكم:

١ـ كم ممتد : وهو الذى يخضع للقياس.

٢ـ كم متشدد: أى لاممتد ولايخضع للقياس.

وعلى الرغم من أنه يمكن القول فى هذه الحالة الثانية أن هناك شدة أكبر من شدة أخرى، ومن ثم سنتأدى حتماً إلى قبول القياس.

وفى كلا هذين النوعين نحن نفترض أن ثمت أمراً مشتركاً، هو أن كلاً منهما مقدار أو كم يقبل الزيادة والنقصان. ولكن كيف يمكن أن يوجد كم متشدد لاممتد، بحيث يكون ممتداً ولا ممتداً فى نفس الوقت، أو بمعنى آخر يكون قابلاً لعلاقة الشامل بالمشمول، ومع ذلك يكون كيفاً متشدداً فيكون منقسماً باعتباره كماً ويكون لامنقسماً باعتباره لاممتداً؟ إن هذا تناقض صريح ـ كما بينّا ـ فإذن ليس ثمة كم غير ممتد. وعلى هذا فإن برجسون يعارض هذا التقسيم المصطنع الذى يميز فيه الفلاسفة السابقون عليه بين مقدار ممتد ومقدار متشدد. وهو يشير إلى أن هؤلاء الفلاسفة إنما يتبنون الرأى الشائع فى التعبير عن حالات الشعور الخالصة كما لو كانت مقداراً كمياً أى كما لو كانت شدتها امتدادا. وهم يطلقون لفظ المقدار الكمى على شدة حالات الشعور وعلى الشئ الممتد سواء بسواء، ونحن أيضاً فى استعمالاتنا العادية حينما نطلق لفظ أكبر أو أصغر على حالات الشعور وعلى الأجسام الممتدة، لانشعر بأن هناك اختلافاً فى التعبير عن الحالتين بألفاظ واحدة، ذلك أن الصورة التى يقدمها لنا شعورنا فى كلتا الحالتين هى صورة الشامل بالمشمول، فنحن نصور مجهوداً ذا شدة أكبر كما لو كان سلكاً أكثر طولاً أو زنبركاً إذا شددناه شغل مكانا أكبر.

وإذا حللنا فكرتنا عن الشدة وجدناها تتضمن صورة لتوتر حاضر Tension يتمدد فى إتجاه المستقبل Dilatation أو بمعنى آخر نجدها تعبر عن مكان مضغوط Contracted-space كما يقول برجسون. يجب إذن التسليم بأننا

متساقون دائما ـ وربما كان ذلك لحاجات عملية نفعية إلى أن نعبر عن المتشدد بالممتد، وعن الكيف بالكم، وأن ندرك العلاقة بين شدتين كما لو كانت علاقة بين شيئين ممتدين. ولكن كيف نفسر هذه العملية التى نقوم بها وما هى المبررات التى تستند إليها حينما نقوم بهذا الفعل؟ إن الحل الذى يتبادر إلى الذهن فى هذه المشكلة هو أننا نصف شدة الإحساس، أو أى حالة شعورية للأنا، بعدد وحجم العلل الموضوعية الخارجية الخاضعة للقياس والذى نفترض أنه سبب إحداث هذه الحالة الشعورية. فنحن نسلم فى علم الضوء بأن الإحساس بالضوء القوى يرجع أصلاً إلى شدة سطوع مصدر ضوئى قوى. ونقرر فى حالات كثيرة أن ضوء ما شديداً، دون معرفة مصدره، بل وقد يكون من الصعب أن نفسر هذا لأننا نقارن فى حالة الأنا الحاضرة بحالات سابقة ارتبط فيها الأثر بعلته إرتباطا زمانيا.

قد يكون هذا صعباً لأننا نكون خاضعين فى لحظة الإحساس لشدة المحسوس وتأثيره على إحساسنا وشعورنا بحيث لانستطيع أن نفصل فى هذا الإحساس بين تأثيراته الحالية وذكرياتنا عن إحساسات مماثلة. وإذا كان هذا صعبا فى حالات الإحساس العادية، فإن الوضع سيتغير فى الحالات النفسية العميقة التى تسيطر على أعماق نفوسنا، وتكون هى سبب نفسها وغير صادرة على أى علة خارجية، ففى هذه الحالة سنجد أننا لا نستطيع أن نفسر فروق الشدة بين هذه الحالات العميقة، وسنجد أيضا أنه من الصعب أن نصف شدتها لأنها حالات شعور ذاتية تستعصى على القياس لأنها على مايبدو لا ترتبط فى ذكرياتنا بعلل خارجة عن التجربة النفسية الداخلية. ويعطى لنا برجسون عدة أمثلة على ذلك نذكر منها المثال التالى: «إن الإنسان حينما يخلع ضرساً يشعر بألم قد يكون أشد من الألم الذى يشعر به حينما يقتلع شعرة من رأسه، ونحن حينما نقارن بين هاتين الحالتين الشعوريتين لانرجع فى ذلك إلى عدد العلل الخارجية أو إلى طريقة إنجاز الفعل أو إلى إمتداد العقل فى المكان، ولكننا نشعر فقط بأن خلع الضرس يؤلمنا أكثر من اقتلاع شعر الرأس، ولانستطيع أن نخضع هاتين الحالتين الشعوريتين لأى نوع من القياس الكمى لأنهما حالتان للشعور الداخلى، أما أصحاب النظريات الآلية فهم

يفسرون الخصائص الظاهرة المحسوسة للأجسام بحركات خاصة لأجزائها أى أنهم يردون هذه الخصائص أو الصفات ـ التى تقوم فى الأصل على الكيف ـ إلى فروق كمية.

فالإحساسات فى نظرهم يمكن أن نميز بينها، وأن نفاضل بين إحساس وآخر عن طريق القياس المضبوط. فالإحساس بالصوت مثلاً يتم عندهم بوصول تموجات إلى الأذن نتيجة للذبذبات فى وسط متردد، وحينما نصف صوتاً ما بأنه شديد فإننا نعنى بذلك أنه ذو تردد عال، ونستطيع أن نضع هذا التردد فى صيغة رياضية أى كمية، وهذه التموجات أو الذبذبات التى أدت إلى الإحساس بالصوت تؤثر بدورها فى ذرات المخ ـ فتحدث فيها أيضاً نوعاً من الذبذبات بحيث نستطيع فى النهاية قياس سعة وامتداد حركات هذه الذرات وأن نقول إن هذه المقاييس تعبر تماما عن شدة الإحساس. ولكن هذه النتيجة لا تحل المشكلة كما سبق أن أوضحنا ـ فاستنادنا إلى العلة الخارجية ليس سوى مجرد تفسير لما تعودناه من إطلاق الكم على الكيف، ومع أن هذا الاتجاه مفيد فى العمل إلا أنه معطل للنظر، فعلى الرغم من أن شدة الإحساس قد تكون دليلاً على أن الكائن الحى قد مارس عملاً أو جهداً عنيفاً إلا أن الذى يعطى لنا خلال ذلك العمل ليس هذا الفعل الميكانيكى ولكن شدة الإحساس، أى نتيجة هذا الفعل، ونحن نختصر هذه التجربة المركبة ونلحق هذه الشدة بالفعل نفسه ولذلك نفسرها بخاصية من الخصائص ألا وهى الخاصية الكمية ونتناسى أن الشدة وهى نتيجة الفعل خاصية متعلقة بطبيعة الإحساس وهو كيف لا كم.

٢ـ الإنفعالات العميقة :

هذا التحليل قد أوضح لنا بطريقة جزئية جوانب المشكلة، ولكنه لم يجب إجابة تامة عن التساؤل الذى وجهناه فى بدء كلامنا عن هذا الموضوع ويعيد برجسون هذا التساؤل فيقول :

لماذا نقول عن شدة عالية إنها أكبر من أخرى أو لماذا نفكر فى كمية أكبر أو مكانا أكبر حينما تمثل أمام ذهننا شدتين متفاضلتين؟

ترجع صعوبة المشكلة إلى أننا نطلق لفظ شدة على أنواع مختلفة من الشدات فنطلقه على الانفعال العميق وعلى الإحساس وعلى المجهود العضلى على السواء، بينما نجد الإحساس والمجهود العضلى يرتبطان بأعراض فيزيقية تشاهد على السطح ويكون المؤثر فيهما موضوعاً خارجياً، نجد أن ثمة حالات من الشعور العميق تكفى نفسها بنفسها كالفرح والحزن العميقين والإنفعالات الجمالية؛ هذه المشاعر العميقة لاتصاحب عادة بمؤثر خارجى ولايتدخل فيها أى شئ ممتد، وإذن فهى ذات كيف خالص وطابع مميز، ومع ذلك فنحن نطلق عليها لفظ شدة فى مستوى واحد مع الإحساسات والمجهودات العضلية.

هذه الإنفعالات العميقة تبدو أولاً كرغبة حقيقية منفصلة ومشابهة للغريزة، وهى رغبة غريبة عن حياتك الباطنية ثم لايلبث أن تتسرب إلى عدد أكبر من العناصر النفسية وتلونها بلونها فتحس أن الشعور أصبح مسيطرا على حالتك النفسية كلها فيؤثر فى أفكارك وسائر انفعالاتك التى تتوتر وتشتد كما لو كنت تمر بطفولة جديدة.

ومعنى هذا أننا بصدد حالة جديدة للشعور متميزة عن الرغبة الأولى وأن هذه الحالة ليست نتيجة لتقدم كمى أى لزيادة فى حجم الشعور الأولى الذى بدأت به الحالة النفسية بل هى **نتيجة لتقدم كيفى**.

وكلما أمعنا فى النزول إلى أعماق الشعور، تبين لنا أن حالات الشعور ليست مقادير مرصوصة إلى جوار بعضها تقبل الزيادة والنقصان، فطغيان شعور ما على حياتنا النفسية ليس معناه أن ذلك الشعور يشغل مكاناً فى النفس، وإنما نحن نتصوره،على هذا النحو فى حالات العمل.

والفكر ينفر ـ فى العادة ـ من التصوير الديناميكى لحالات الشعور، ويفضل استخدام الفروق الفاصلة المحددة التى يمكن أن نعبر عنها باللغة والتى تشبه الأشياء التى نراها فى الخارج كمقادير متجاورة فى المكان مع أننا هنا بصدد حالات شعور متعاقبة فلا مكان ولاكثرة كمية بل تغيرات كيفية غير متجانسة.

ويعطى لنا برجسون أمثلة لشدة الإنفعالات العميقة الإستثنائية :

أ ـ فالفرح الباطنى الخالص انفعال اصطلحنا على أن نصفه بأنه انفعال شديد، أى أنه يبدأ من حالة أولية للفرح ثم يتزايد تدريجياً إلى أن يسيطر على سائر إحساساتنا وذكرياتنا وأفكارنا. وفى العادة يكون التقدم التدريجى للفرح انتقالا من حالة تامة إلى حالة تامة أخرى من الفرح، ولكل من هذه الحالات طبيعتها المميزة، وهكذا إلى أن نصل إلى ما تعارفنا على أن نسميه بالفرح الشديد المسيطر الذى نعود معه إلى أنفسنا فنحس بدهشة فريدة خلال هذه الحالة التى تشبه ضوءاً شديد السطوع، وتنشأ فكرة الشدة من أننا نقيم نقطاً تحكمية للتقسيم تفصل بين نهاية حالة للفرح ونهاية حالة أخرى منه. وهذه النقط التحكمية الفاصلة بين صور الفرح المختلفة هى التى نتخيل معها أننا بصدد فرح أولى ننتقل معه فى حالة أولى إلى حالة ثانية نشأت نتيجة لإضافة كمية إلى الحالة الأولى وهكذا إلى أن نصل إلى الحالة النهائية للفرح الباطنى. ومن ثم فإننا نخرج بتصور كمى لهذه الحالة الشعورية بينما نحن بصدد حالات شعور متمايزة لامجال للتعبير عنها كمياً.

ب ـ وهكذا يمكن تحليل حالات **الحزن** على هذا النحو من حيث أنها إتجاه نحو الماضى وشعور بضآلة أفكارنا وإحساساتنا، وأن المستقبل مغلق مما يدفعنا إلى شعور بعدم جدوى الصراع وأخيراً إلى الشعور بلذة مريرة. وهذه صور متعاقبة للحزن تعبر عن تقدم كيفى لا كمى.

جـ ـ ويعطى لنا برجسون مثالاً ثالثاً لهذه الإنفعالات العميقة: فيتكلم عن **الانفعالات الجمالية**؛ إذ هى تقدم لنا أمثلة على هذا التدخل التدريجى لعوامل جديدة محسوسة فى الإنفعال الأساسى، وهى عوامل تظهر لنا أنها تزيد من حجم الإنفعال، بينما نحن نكون فى الواقع أمام حالات متمايزة من الشعور أى أمام تقدم كيفى لا كمى. وهذه الشدات المتعاقبة فى حالة الشعور بالجمال ترجع إلى تغيرات فى الحالة النفسية لنا دون أى ارتباط بعلل خارجية. ففى حالة سماعنا للموسيقى تتدرج

حالتنا النفسية من الاستماع الأولى البسيط وتنتهى شيئا فشيئا إلى حالة تملأنا بانفعال شديد لانستطيع التعبير عنه بقدر ما نشعر بشدته وسيطرته علينا فننسى كياننا المحسوس ويغمرنا إنفعال شديد، يحول بيننا وبين التعبير عنه. وكذلك فى حالة رؤيتنا لأثر هندسى أو لتمثال فنى فإن سيمترية هذا الأثر وتناسق تركيبه تضغط علينا شيئاً فشيئاً وتشعرنا بالأبدية. ونحن ننتقل خلال هذه الإنفعالات من حالة إلى أخرى متمايزة ونعبر عن هذا التغيير الكيفى للإنفعال الجمالى بشدات متعاقبة.

د ـ ويتناول برجسون إنفعالاً اخلاقياً عميقاً وهو **انفعال الشفقة**، ومعناها أننا نضع أنفسنا موضع الضعفاء والمحتاجين الذين ألمت بهم الكوارث، وإذا كانت الشفقة لاتتضمن سوى هذا المعنى فحسب، فإنها ستثير اشمئزازاً فى نفوسنا، ولكن عاملا جديدا يتدخل فى مضمونها، وهو رغبتنا فى مشاركة الآخرين ومواساتهم ومقاسمتهم أتراحهم. إن هذا التنزل أو التواضع ينطوى على شعور إنسانى رائع نبيل، ولذلك فإن الشفقة تشير إلى تقدم كيفى من الإشمئزاز إلى الخوف، ومن الخوف إلى المشاركة، ومن المشاركة إلى التنزل أى التواضع وكل هذه حالات كيفية متمايزة وليست تزايدا فى شدة انفعال واحد.

٣ ـ الإنفعالات ذات المجهود العضلى :

وإذا كانت الإنفعالات العميقة التى أوردناها لايظهر فيها المجهود العضلى فإن حالات أخرى للشعور تصاحب عادة بهذا المجهود العضلى. وهناك نوعان من هذه الحالات :

أ ـ حالات يظهر فيها المجهود العضلى بوضوح على السطح.

ب ـ وحالات وسطى بين هذه الحالات السطحية والحالات العميقة، مثل فعل الإنتباه الذى يصاحبه تأثر عضلى لايكون سبباً فى حدوثه بل يكون مصاحباً له فحسب، إذ الإنتباه فى حقيقته تقدم كيفى لاكمى.

حالات الإحساس : وهى حالات الشعور التى يصاحبها مجهود عضلى والواقع أن حالات الإحساس هى أيضاً حالات شعور باطنى ذات طابع كيفى.

وأما الذى يدفعنا إلى التعبير عنها بآثارها الفيزيقية، هو أننا أثناء الإحساس ـ تضع نصب أعيننا عدد وحجم إحساسات الأطراف العضلية وتقلصاتها الملموسة فنشعر بارتباط هذه الآثار الملموسة بحالة الإحساس الشعورية الباطنية. فحينما نرى حالات الإحساس تتغير تبعاً لتغير عللها الخارجية فإننا نحكم أن هذه العلل أى المنبهات، يجب أن تكون مساوية للمعلولات أى لحالات الشعور. وكيف يستقيم هذا الإدعاء مع علمنا بأن العلة الخارجية للإحساس ممتدة وكمية بينما الإحساس غير ممتد وذو طابع كيفي؟ الواقع أننا قد تعودنا في تجاربنا أن نرى في الإحساس إستجابة لمؤثر خارجي فنربط ما نجده في العلة من كم محدد بما نجده في المعلول من كيف، أى أننا ندخل كم العلة على كيف المعلول فتصبح شدة الإحساس مقداراً كمياً.

ومن ناحية أخرى ليس هناك أى وجه للمقارنة على أساس التشابه بين الذبذبات الملموسة على سطح الكائن الحى فى حالة الإحساس وبين الشعور بالإحساس. فالأولى مقادير كمية تخضع للقياس فى المكان المتجانس أما الثانية أى الشعور بالإحساس فحالة تستعصى على القياس. ولهذا فإن علم النفس الطبيعي يخطئ حينما يقيس شدة الإحساس بالظواهر الملموسة لها.

وظيفة الاحساس : ولكى يدلل برجسون على رأيه هذا فى طبيعة الإحساس، يتناول بالتحليل عدة إحساسات، كالإحساس الصوتى والإحساس بالحرارة والإحساس الضوئى. ففى كل حال من هذه الحالات نجد أنفسنا أمام تجدد كيفى لحالات الشعور تعودنا أن نترجم عنها كم لو كانت شدات متزايدة. ولكننا يجب أن نعرف فيما يختص بالحرارة مثلا أن شعورنا بدرجة حرارة (٤٠°) لايمكن أن يكون ضعف شعورنا بدرجة حرارة (٢٠°) إذا وضعنا فى اعتبارنا أننا أمام حالتين متمايزتين للشعور بالحرارة. ويرجع سبب هذه المقارنة، أى سبب قولنا بأن درجة (٤٠°) هى ضعف درجة (٢٠°) إلى أننا نتجاهل شعورنا بالحرارة ونقيس هذه الحرارة بالترمومتر، فنخضعها ـ وهى كيف خالص ـ لقياس كمى. ونحن نغفل ذلك لأن هذا مفيد فى مجال العمل وفى التجارب العملية.

ويخطئ فخنز حين يطبق قانون فيبر Weber على الإحساس؛ هذا القانون القائل «بأن الاستجابة فى الإحساس تكون على قدر المؤثر».

فهناك علاقة بين المؤثر وبين استجابة الشعور له، ويقبل برجسون مبدئياً هذه العلاقة، ولكنه يرفض التسليم بمساواة حالة الإحساس الفردية بمؤثر خارجي. ومن ثمة فلايمكن القول بأن إحساسين يتشابهان لتطابق مؤثر كل منهما؛ لأنه لو صح ذلك لكان معناه أننا فرغنا الإحساسيين من الطابع الكيفى لكل منهما، وكيف نحذف هذا الطابع الكيفى من الإحساس وهو كل ماندركه منه؟

علاقة المؤثر الخارجي بالإحساس : ويفسر برجسون علاقة المؤثر الخارجى بالإحساس فيقول : «إننى أشعر بإحساس (د) وكلما ازداد المؤثر شدة أشعر بعد مدة بالإحساس (دا) ذلك لأن إحساساً جديدا حل محل الإحساس الأول هو (دا)، وإذا كان الانتقال هو انتقال كمى أى حسابى فلا بد أن أشعر بهذه الفترة الفاصلة بين د، و دا وأن أشعر فى نفس الوقت بأن الإنتقال تدريجى من (د) إلى (د١) وأنه هذه الأخيرة نتيجة لزيادة كمية طرأت على (د).

وقد اعتدنا ــ بضرب من الوهم ــ أن نتجاهل طبيعة الإحساسين د، و د١ وتعودنا أيضا أن نفترض وجود فترة انتقالية من (د) إلى (د١) نطلق عليها إسماً ثم ننظر إليها على أنها فاصل كمى، بينما نحن أمام واقعتين فريدتين متغايرتين، لا يوجد بينهما أى فاصل كمى لأنهما حالتان للشعور وليستا عددين أو مقدارين كبيرين. ونحن نقيم هذا الفاصل الكمى لتبسيط الأمور. ولكى نتمكن من التعبير اللغوى أو الرمزى عن هاتين الحالتين المتعاقبتين، نتكلم عن فرق فى المقدار بينهما، ويخطئ علم النفس الطبيعى لأنه حينما يتبع هذا المسلك، يحاول خاطئاً التعبير عن حالات ذاتية للشعور بعلل خارجية، فلا صلة أبداً بين اللاممتد والممتد أى بين الكيف والكم، ولن يخضع اللاممتد للقياس مهما حاولنا ذلك.

وسنحاول فى عملنا أى فى حياتنا العملية، التعبير عن الواحد بالآخر، أى

عن اللاممتد بالممتد والعكس بالعكس، ولكننا سنصل فى النهاية إلى اعتبار كل هذه المحاولات إتفاقية لاتتمشى مع طبيعة أى من الطرفين.

٤ ـ **أنواع الشدة** : وينتهى برجسون إلى التمييز بين نوعين من الشدة: أما أولها فهو يتعلق بحالات الشعور المصاحبة لعلل خارجية، وتسمى هذه الحالات «**حالات شعور تمثيلية**». فالشدة المصاحبة لهذه الحالات تتعلق بعللها الخارجية، أما النوع الثانى من الشدة فهو يتعلق بحالات الشعور العميقة التى تكفى نفسها بنفسها، ويسميها برجسون «**حالات شعور وجدانية**». وإذن فلدينا نوعان من حالات الشعور: تمثيلية ووجدانية وكل منهما يتعلق بنوع من الشدة يختص به، وفى الحالة الأولى يتلخص إدراكنا للشدة فى تعبيرنا عن كيف المعلول بكم العلة الخارجية.

أما فى الحالة الثانية فإننا نطلق لفظ الشدة على كثرة الحالات النفسية المتعاقبة والتى تبدأ بحالة أولية نسميها إدراكاً غامضاً مضطرباً. ثم تتتابع حالات الشعور بعد ذلك بادئة بهذه الحالة الأولية. ولكن برجسون يقول أيضاً إن هاتين الحالتين للشدة قد تتداخلان فى حالات شعور واحدة. فنجد أن حالات الشعور التمثيلية قد تصاحب أيضاً بحالات وجدانية.

وإذن ففكرة الشدة هى همزة الوصل بين تيارين: تيار يحمل إلينا من الخارج فكرة مقدار ممتد؛ وتيار آخر يتعمق وجداننا لكى يحمل إلى السطح صورة كثرة باطنية.

يبقى إذن أن نعرف مم تتكون هذه الصورة الغنية ذات الكثرة الباطنية التى لاتوجد فى المكان المتجانس؟ فهل تختلط هذه الكثرة بالصورة العددية أى بالتكثر العددى، أم أنها تختلف عنه إختلافاً جوهرياً؟.

ثانياً ـ حالات الشعور وطابعها الكيفى (الديمومة الداخلية):

يتناول برجسون فى الفصل الثانى من كتابه، حالات الشعور الداخلية المتكثرة لا باعتبارها حالات منفصلة بعضها عن البعض الآخر ولكن على أنها كثرة كونكريتية (مشخصة) كما تحصل فى الديمومة الخالصة، وهو يذكر أنه

سيبحث عنها مجردة عن المكان، وهذا مما يسهل لنا إدراك الحركة والحرية على السواء. ومما يسمح لنا بالرد على مغالطات المدرسة الإيلية.

ويمكن أن نلخص النتيجة النهائية لهذا الفصل مقدماً فى عبارة واحدة هى: **«إن حالات الشعور غير متجانسة ولامكانية وذات طابع كيفى خالص واننا نخطئ حينما نعبر عنها تعبيراً كمياً فى المكان المتجانس»**.

أ ـ **الحدس والديمومة**: إن التجربة الداخلية هى المحور الأساسى الذى يجب أن تدور عليه فلسفة الفيلسوف، إذ الفلسفة لايجب أن تستند إلى أى أساس متعال للمعرفة، فيجب أن يكون الفيلسوف كالممثل الذى يؤدى دوراً معيناً على خشبة المسرح، وليس كالمتفرج لما يجرى على مسرح الوجود، ولذلك فيجب أن يختار أداة تصلح لهذه المشاركة وهذه الأداة هى «الحدس».

أما التصورات التى تصطنعها الفلسفات التقليدية وتتعامل بها عن طريق الجدل فلن تتعاطف مطلقاً مع الواقع، ولن تنفذ إلى صميم الشعور. فإذا ما صادفنا الواقع ونفذ خلال شعورنا فإن كثيراً من المشاكل المعقدة التى عانتها الفلسفة ستنحل من تلقاء نفسها لأن الواقع الحى لايحتمل مناقضات هيجل أو أزمات الفلاسفة فيما يختص بالعلية والحرية.

٢ـ التمييز بين الواقعى والوهمى :

يتناول برجسون هذه المشكلة بالفصيل فى كتابه عن «الديمومة والتقارن». ونقطة البدء فى هذا الكتاب هى التمييز بين الواقعى والوهمى:

فالواقعى فى نظر برجسون هو مايدرك أو هو ما يحتمل الإدراك. وإذن لكى نميز الشئ الواقعى من الشئ الوهمى، يجب أن نبحث عما إذا كان الشئ يمكن أن يكون موضوعا لتجربة حالية للذهن أم لا. فإن كان يصلح أن يكون موضوعاً لهذه التجربة فهو شيء واقعى وليس هناك أية علامة أو علاقة أخرى لليقين غير هذه العلامة التى تقضى أن يكون الشئ الواقعى خاضعا لتجربة الشعور أى لأن يحياها شعور ما، ويعرف برجسون التقارن الواقعى بأنه تقارن حادثين يمكن أن يدركا فى فعل آنى واحد للذهن.

والزمن الكونكريتى الواقعى هو الزمن الذى يُدرك مباشرة بشعورنا.

ونخلص من هذا إلى أن أية فكرة تمثل أمام شعورنا، هى وحدة زمانية أو من صميم الزمان المتدفق وأن هذه الوحدة لامعيار لها إلا قبولها لأن تمثل أمام الذهن. فالعلامة الوحيدة لفاعلية الفكرة هو إمكان مثولها أمام الشعور.

وإذن فالتمييز بين الواقعى والوهمى يتلخص فى أن الواقعى هو الماثل أمام الشعور، والوهمى هو الذى نتوهم أنه ماثل أمام الشعور. والتعارض بين هذين الصنفين من الأشياء هو كالتعارض بين الواقع والرمز الذى يشير اليه، أى بين الشئ الحى وما يحمل عليه للإشارة إليه. والشئ الواقعى هو موضوع بحث الميتافيزيقا، أما الوهمى كرموز العالم الطبيعى، الذى تعرض له العلوم: يقول برجسون: «اعتبر واقعياً أو ميتافيزيقياً تلك الديمومة التى أشعر بها فى التجربة أنا شخصيا فى داخل حياتى النفسية، وأكثر تلك الديمومات أحياها خلال حياتى الباطنة، وأما تلك الديمومة الخارجية التى تدركها الذات على السطح، فهى ديمومة تدركها على أنها وهم، ومن قبيل الديمومة الرمزية الحركة التى أنسبها إلى السهم وإلى السلحفاة وإلى أخيل».

٣ ـ الادراك المباشر وغير المباشر: إن التمييز بين الواقعى والرمزى يرجع فى جملته إلى التمييز بين مايسميه برجسون المباشر والغير المباشر، ذلك أن الواقع هو مجموع الأشياء الماثلة أمام الذهن والتى أدركها مباشرة بتماس تعاطفى بسيط أثناء التجربة الداخلية.

أما الرمز فهو موضوع للتصور لا لإدراك حدسى من هذا النوع.

والإدراك التصورى إدراك من الدرجة الثانية ـ وأما الإدراك الحقيقى فهو الإدراك الحدسى ـ وذلك على العكس مما تراه المذاهب التصورية. فبينما يقوم الإدراك الحدسى على التفكير المباشر فى الأشياء نجد التصور هو العودة إلى هذا التفكير فى نوع من الإدراك الثانى ذى الطابع الصناعى التحكمى، إذ أنه لاينصب على الواقع، بل يكتفى بتجريد صورة منه. وينتقل الذهن فى هذه التصورات من فكرة خاطئة إلى فكرة خاطئة أخرى، كالكرة تنتقل بين مضربى اللاعبين ويتذبذب الذهن بين معانى ألفاظ غير محددة هى الألفاظ العامة الكلية.

ويلاحظ بهذا الصدد أن التعميم وهو آفة الإدراك الحقيقى إنما يقوم على التجريد أى على التصورات الواسعة الفضفاضة التى لاتحتمل معانى كثيرة والتى تستطيع عن طريق اللغة أن تجعلها تشير إلى عدة ألفاظ فى وقت واحد فكأنها إذن حدود معلقة فى الهواء فى منتصف الطريق بين الأفكار، وهذا هو سبب التعقيدات التى نجدها فى الفلسفة القائمة على هذه التصورات فيما تعرض له العلية والحرية.

ومن ناحية أخرى نجد أن برجسون يرفض القول بمادة غامضة لا علاقة لها بشعورنا. فالمادة فى حقيقة الأمر ليست إلا إدراكاً خالصاً أى واقعاً روحياً ومثولاً فعالاً أمام الذهن لتكون موضوعاً للحدس وهى بخلاف التصورات والشكليات التى تعطل الذهن وتبعده عن الحقيقة.

ويتلخص عمل برجسون فى توجيه الذهن من هذه الناحية إلى التطهر من تلك الذكريات التى أورثنا إياها المجتمع والتقاليد ثم من اللغة أى من الأفكار السابقة كلها ـ كما يقول ديكارت أيضا ـ وذلك لكى يتهيأ الذهن لممارسة الحدس. فالبرجسونية إذن تطهر الذهن من عادات مألوفة لكى تضعه أمام الكيفيات الخالصة المباشرة، هذه الكيفيات التى تستمد قيمتها من ذاتها.

أما البرهنة على حقيقة هذه الكيفيات أى معطيات الشعور الخالصة فهى لايمكن أن تكون موضوعاً لدراسة الفيلسوف، فإن ذلك متروك لغيره أى لأولئك الذين ينفونها وينكرون مثولها أمام الذهن ويحاولون اتباع منهج الاستدلال العقلى بدلا من معاصرة التجارب الباطنية.

٤ـ الزمان الحى أو الديمومة (ماهية الصورة): لنتسائل إذن ونحن بصدد الكلام عن المشكلة الأساسية فى الفلسفة البرجسونية أى «الديمومة». ماهو هذا الزمان الحى؟ ماهذه الديمومة الخالصة؟.

إذا اتبعنا ما يشير به برجسون أى تطهير نفوسنا من كل أصنام البعد المكانى التى تحجز نظرتنا وتبعدنا عن ذواتنا فإننا نكون إذن على عتبة التجربة الداخلية التى تتكشف لنا خلالها حالاتنا الشعورية أى ديمومتنا الذاتية. وسندرك حينئذ أن هذه الحالات الشعورية تترابط وتتدفق حسب صيرورة غير منقطعة لاعلاقة

لها أصلاً مع العدد أو الكم. ويستعمل برجسون لفظ (النظام) للتعبير عن هذا الترابط (أو التسلسل). هذا التنظيم يتخطى الأضداد أو المتقابلات كالذات والغير والواحد والكل وهو يقضى على تلك المتناقضات التى يتلاعب بها العقل فتؤدى به إلى اليأس فى بعض الحالات.

فكأن هذه الصيرورة الداخلية تصهر الأضداد والمتناقضات فى وحدة شاملة. ولكي يوضح برجسون ماهية هذه الصيرورة يميز بين نوعين من الزمان:

١ـ زمان آني متجانس.

٢ـ وزمان حقيقي حي وهو ديمومة واقعية.

الزمان الأول يأتي من خلطنا فكرة المكان أو الإمتداد بفكرة الزمان.

أما الزمان الحي فهو تقدم كيفي محض لايقبل القسمة بينما المكان كم ينقسم. وواقع هذا الزمان الكونكريتي هو الذى تحس به ذواتنا فى تجربتنا الباطنية ولكننا قد تعودنا للفائدة العملية أن نتصور الديمومة الخالصة على نسق المكان. ومن هنا نشأت فكرتنا عن زمان آني متجانس نقسمه تحكماً إلى أيام وساعات وشهور، ويرجع ذلك إلى أن المكان مؤلف من وحدات متجانسة منفصلة ومتمايزة وتختلف كما.

أما الزمان الحقيقي فهو صيرورة وتدفق وسيلان مستمر فهو ذو وسط لامتجانس، وهو تتابع وتداخل كيفي، فنحن نخطئ حقاً حينما نتصوره وسطاً متجانساً على غرار المكان فنجعله خطاً مستقيماً قابلا للقسمة إلى لحظات متجانسة كما نقسم الخط إلى نقط ولانبقى أى علاقة بين هذه النقط فى الخط سوى علاقة التجاور والمماسة المكانية.

فالزمان المكاني إذن هو فى حقيقة الأمر إدخال لفكرة الامتداد على مجال الشعور ذلك المجال ذو الطابع الكيفي المحض. وبينما نجد الزمان الآني يعبر عن فكرة التتابع والتجاور نجد الزمان الحقيقي يعبر عن الكونكريتي الحدسي. يتمثل لنا هذا الزمان الحقيقي خلال حالاتنا الشعورية حينما نتعمق ذواتنا مغفلين العالم الخارجي، فنحيا مع ذبذباتنا الداخلية الأصلية، هذه الذبذبات

المترابطة التى ينفذ بعضها خلال البعض الآخر وتتميز بخصائص نجملها فيما يلى:

خصائص الديمومة :

أ ـ إن هذه الديمومة مستمرة التدفق وليس فيها مجال للتوقف الذى يؤدى إلى افتراض وجود لحظات متجزئة بالفعل، وهى تيار متكامل واحد ولو أنه متعدد الألوان إذ هى تيار مستمر من التغيرات والحركات وليست مجموعة متضايفة من الآنات الزمانية.

ب ـ هذه الديمومة جدة مستمرة إذ أنها لاتتراجع إلى الماضى أبداً، بل تتفتح باستمرار نحو المستقبل وهذا معناه أنها لاتقبل الإعادة فلن يعيد التاريخ نفسه أبداً. ومعنى هذا أن الشعور الإنسانى لايمر مطلقاً بحالة واحدة مرتين، فالظروف الخارجية حتى ولو كانت واحدة لن تؤثر فى فرد واحد بعينه تأثيراً واحداً فى زمانين مختلفين، ذلك أن هذا الفرد حاصل باستمرار على تقدم فى شعوره، لانستطيع معه أن نقول إنه هو أمس واليوم؛ وهذا هو المعنى الذى استعاره برجسون من صيرورة هيرقليطس.

جـ ـ من صفات هذه الديمومة أيضاً أنها مادامت واقعاً حياً كونكريتياً فإنها لن تخضع لمبادئ الإستقراء فلا يمكن إذن التنبؤ بها، إذ أنها تجدد مستمر وخلق متوال، وأصالة واقعية لاتصدر عن أى شبيه أو نموذج يمكن أن يستند إليه الاستدلال العقلى فى تنبؤه.

د ـ هذه الديمومة الخالصة لاتخضع للتحليل المنطقى أى أنه لايمكن ردها إلى عناصر أولية أبسط منها وإذا حدث هذا كما يحاول العلماء أن يفعلوا، فإننا بذلك سنكون قد فرغناها من طابعها الكيفى الحيوى. ومعنى ذلك أننا سنتناولها وقد توقفت عن السير والحركة أى سنتناولها جثة هامدة، وهذا ما يحملنا على رفض مزاعم علم النفس الإرتباطى الذى يرد الظواهر النفسية والحياة النفسية فى مجملها إلى حالات بسيطة أولية. ومهما يذل الإرتباطيون من مجهود فلن يصلوا إلى شئ سوى أن يرصدوا مايجرى على السطح أى على القشرة الخارجية للذات، حيث

يدركون حالات ثابتة جامدة لا حياة فيها أى حالات ساكنة متراصة وأفكاراً جاهزة غريبة عن الواقع النفسي؛ إما أن تكون رواسب ماضية أو إنطباعات من المجتمع. ونحن نكون في هذه الحالة أكثر إبتعاداً عن أغوار الذات العميقة بسبب تعبيرنا عن حالات الشعور اللامتجانس بالمكان المتجانس أى بالكثرة العددية. أو بمعني آخر نحن نعبر باللغة عن هذه الأفكار الغريبة على نفوسنا، وهذه الأفكار هي التى تكون موضوعا للتصنيف المنطقى ذلك لأن الواقع الحى يثور على أى تصنيف تحكمى.

أما إذا تركنا تلك القشرة السطحية للنفس التى نتصل عن طريقها بالعالم الخارجى، وبدأنا رحلتنا إلى داخل أعماق النفس فسنشعر حتماً بروعة التجربة الباطنية وسنحس بتداخل نفسى وديمومة خالصة لاتمايز فيها، فلا نحس بتلك الحيل العقلية التى تصطنعها الفلسفات الدجماطيقية. ولكن حياتنا مع ذاتنا العميقة لاتمكث طويلاً فإن مشاغلنا الإجتماعية وارتباطاتنا بالعالم الخارجى لاتلبث أن تنتزعنا من الحياة مع أعماق نفوسنا، فنصعد إلى السطح ثانية وننقل قدرا من آثار هذه الحالات الباطنة إليه مستعملين الرمز أى اللغة لأننا حينما نصعد سنعود إلى المكان المتجانس. وكثيرا ما يتعذر علينا نقل حقيقة هذه التجربة الداخلية والنجاح فى تصويرها بدقة مهما كانت الوسائل المستخدمة فى ذلك.

٥ ـ الذات السطحية والذات العميقة: ومن ثم فنحن أمام نوعين من الذات:

أ ـ ذات سطحية جامدة. ب ـ ذات حية عميقة.

أما الذات الأولى فهى موضوع دراسة علم النفس ويجد فيها عالم النفس ضالته أى تلك الوقائع المنفصلة المتمايزة المتراصة فى المكان والتى تصلح أن تكون موضوع قياس كمي.

أما ذاتنا الحية فهى أبعد منالاً عن مناهج علم النفس. ويتوهم الفلاسفة بأنهم يتصلون بهذه الذات العميقة بينما هم فى الواقع يتخطونها ويستعيضون عنها بالذات السطحية. وإلى هذا يرجع التعقيد الملاحظ بصدد مشكلتى الحرية والعلية، فهو النتيجة المنطقية لهذا الخلط بين الذاتين، ذلك أنهم يخلطون

خصائص الذات المتعمقة أى الزمان الخالص بخصائص الذات السطحية، أى المكان المتجانس، ومن هنا تتعقد الأمور. ويخلص برجسون من مناقشاته المستفيضة فى هذا الموضع من كتاب المعطيات – إلى التمييز بين نوعين من الكثرة.

٦– **التمييز بين الكثرة الكيفية والكثرة العددية** : إن حالات الشعور كيف خالص وهى ذات كثرة كونكريتية لايمكن وصفها بالكثرة العددية التى تشير إلى المكان المتجانس حيث تتراص الوحدات المتماثلة لتؤلف مقداراً كمياً. فيتعين إذن التمييز بين نوعين من الكثرة :

أ – كثرة عددية تنطبق على الأشياء المادية فى المكان.

ب – كثرة كيفية لحالات الشعور نستطيع عدها بواسطة الرموز فى المكان.

فهناك إذن مكان متجانس وزمان متجانس، ويرد الأول إلى الثانى. أما الزمان كديمومة خالصة فهو كيف خالص. وحينما نقيسه قياساً مكانياً باستعمال الرمز فإننا نرده إلى المكان المتجانس.

٧ – **الديمومة الخالصة والديمومة المكانية**: وكما أنه يوجد نوعان من الكثرة فإنه يوجد أيضاً نوعان من الديمومة:

أ – ديمومة خالصة. ب – ديمومة مشوبة بفكرة المكان.

وفى الديمومة الخالصة اللامتجانسة نجد تعاقب حالات الشعور تعاقبا ليس بالتتالى وتداخلا متبادلا، وارتباطها ارتباطاً وثيقاً وعدم انفصالها، وظهور الديمومة على أنها وحدة متكاملة مع أنها فى تغير مستمر. أما تلك الديمومة المتجانسة المشوبة بفكرة المكان ففيها ندرك حالات الشعور إدراكا مكانيا بوصفها حالات متراصة منفصلة غير متعاقبة تتصف بالإمتداد والتجاور، وينتفى عنها التداخل المتبادل interaction وهذه الديمومة المكانية مثل الخط المستقيم المنقسم إلى أجزاء.

وكما أن الديمومة نوعان فكذلك للإنسان ذاتان كما أشرنا آنفا:

أ – ذات سطحية تدرك الديمومة المكانية وتتصل بالعالم الخارجى.

ب ـ ذات عميقة تدرك الديمومة الكيفية الخالصة فى حيويتها.

وهاتان الذاتان غير منفصلتين بل هما تعبيران مختلفان عن شئ واحد بحيث لاتتهدد وحدة الذات الإنسانية بالإنفصام.

ثالثا : مشكلة الحرية[1]:

تبين لنا خلال دراستنا للديمومة عند برجسون أن حياتنا الشعورية الباطنية ليست تقدماً كمياً بل هى تقدم كيفى لامتجانس. واتضح لنا أيضاً أن ثمة تعارضاً أساسياً بين ديناميكية الشعور وميكانيكية المقاييس والرموز التى نستخدمها عادةً للتعبير عن حالاتنا النفسية. وكما أن الخلط على هذا النحو بين الديمومة والإمتداد، بين التتالى والتقارن، بين الكيف والكم قد أدى إلى تصور خاطئ لحياتنا الشعورية، فكذلك أيضاً أدى هذ الخلط إلى تعقد مشكلة الحرية بل إلى وضع ما سميناه بمشكلة الحرية سواء عند أنصار الحتمية أو أنصار الحرية.

١ـ **مشكلة الحرية بين دعاة الحرية ودعاة الحتمية:** وإذن فهذه المشكلة يرجع الإستشكال فيها إلى عدم وضعها بطريقة صحيحة وإلى عدم اعتبارها واقعة أولية من وقائع الشعور المباشر التى تشاهد وتجرب باطنياً. وبينما نجد دعاة الحرية من الفلاسفة يقررون على إختلاف مذاهبهم أن الناحية الجوهرية فى الحرية هى أن الإنسان الحر قادر على الإختيار الحر بين عدة ممكنات تعرض للإرادة، ولايمكن أن يعرف أو أن نعرف نحن مقدما أى هذه الممكنات ستختاره الإرادة؛ ونجد من ناحية أخرى أن دعاة الحتمية بأنواعها العلمية والطبيعية والسيكلوجية ينكرون قدرة الإنسان على الفعل الحر. إذ أن الآلية والعلية يكتنفان أفعالنا، بحيث يمكن لنا أن نعرف أحكامنا الإرادية مقدماً وذلك بعد دراستنا لماضى الفرد وحاضره والمؤثرات التى تؤثر فى كيانه وبذلك ينكر هؤلاء الحرية.

٢ـ **أنواع الحتمية:** ولهذه فإنه يتعين علينا إذا أردنا أن نثبت وجود واقعة الحرية أن نرد على دعاوى الحتمية الطبيعية والسيكلوجية.

---

(١) وهذا هو موضوع الفصل الثالث من كتاب «المعطيات».

أ ـ الحتمية الطبيعية، ونقد مذهب التوازى: أما النوع الأول من الحتمية وهو الحتمية الطبيعية فهو يستند إلى مبدأ بقاء الطاقة وإلى تقسيم المادة إلى ذرات، وترى هذه النظرية أن كل ما يطرأ فى الكون وفى الموجودات بما فيها الإنسان من تغيرات يمكن أن تحسب حساباً دقيقاً وأن ترصد وتكون أساساً للتنبؤ بأفعال وحركات مقبلة.

فمثلا هذه النظرية ترى أنه إذا إستطعنا أن نحسب وضع جزئيات جسم الإنسان فى لحظة معينة مع علمنا فى نفس الوقت بالوضع الذى تكون عليه ذرات الكون المؤثرة فى الإنسان فى تلك اللحظة، وكذلك الأجسام البشرية الأخرى والكائنات الحية وغيرها التى تؤثر على الجسم الإنسانى، إذا عرفنا كل هذه الذبذبات وتأثيرها المتبادل فى جسم الإنسان فى لحظة معينة، فإننا نستطيع أن نحسب بدقة سائر أفعال الشخص الذى يملك هذا الجسم فى الماضى والحاضر والمستقبل وذلك تماماً كما يتنبأ العالم بحدوث أيه ظاهرة بناء على مقدمات سابقة. أى أن الفعل الإنسانى مرتبط بمقدمات خارجية وداخلية إرتباط العلة بالمعلول. فالإنسان ليس حراً لأن فعله مرتبط بالماضى وبكل ما يحيط بالإنسان من مؤثرات ارتباط المعلول بالعلة، حيث أنه لايستطيع أن يتصرف على غير ما صدر عنه من تصرف بالفعل، ويذكر برجسون أننا مهما تكلمنا عن خلق معينة أو أنماط معينة لبنى البشر، فإن توقع السلوك اليقينى عن هذه الأنماط هو من قبيل التوقع الإحتمالى فقط. ويرد برجسون أيضاً على دعاة الحتمية بأن كلامهم هذا قد يصدق على الحالات التى لاتتدخل فيها الإرادة، والتى يكون فيها ثمة تواز بين الحالات النفسية والحالات الفسيولوجية وطبيعى أن القول بالتوازى يعنى التسليم بمعلومية الظواهر الأولى للظواهر الثانية أو العكس. وثمة وجه آخر وهو أن قانون بقاء الطاقة يقوم على أساس أنه ليس للزمان أى تأثير فى المادة، وأن الحركات تتكرر وهذا غير ممكن كما تبين لنا من دراستنا للديمومة. ذلك أن الخاصية الأساسية للسيال الحيوى هى الجدة المستمرة، أى عدم التكرار أو العودة إلى حالات مشابهة. أما بصدد الحالات النفسية فإننا نجد أن كل لحظة حاضرة تتضمن

بالإضافة إلى تمثلها الحالي في الشعور ـ ذكرى اللحظة الشعورية السابقة عليها وإذن فما نتخيله تكراراً لحالات سابقة هو فى حقيقة الأمر شعور حاضر مضافا إليه ذكريات اللحظات الماضية.

ب ـ **نقد الحتمية السيكولوجية (أى المذهب الترابطي)** : يجب أن نتناول أيضا دعاوى المذهب الترابطى فهى الصورة السيكولوجية المحددة المذهب الحتمية. ودعاة هذا المذهب يطبقون مبدأ الحتمية الطبيعية على الحالات النفسية وذلك باستخدامهم لقانون تداعى المعانى.

فهم إذن يطبقون الآلية الطبيعية على الحياة الشعورية. ففى نظرهم أن أى فعل إنسانى خاضع لتحديد علمى قاطع أى لمجموعة من البواعث أو الحوافز المتراصة الغير متداخلة أو الممتزجة أى مجموعة من الحالات ذات طابع كمى لا كيفى.

ومعنى هذا أن الحتمية السيكولوجية تفرغ حالات الشعور من لونها وطابعها الشخصى وتستبقى الصيغ اللاشخصية الموضوعية وتنظر إلى هذه الحالات كأنها أشياء فيزيقية.

ونحن نسأل هؤلاء الارتباطيين عن كيفية تفسيرهم لظاهرة الروية والتدبر والتفكير فى الممكنات، هذه الظاهرة التى تسبق وتصاحب الفعل الحر. إنهم يعتبرون هذا التروى تقدما في المكان، محكم المقدمات معلوم النتائج بطريقة صارمة. ولكننا إذا استبطنا ذواتنا فإننا نجد أن فعل التروى فعل حر يعبر عن خصوبة التلقائية الشعورية، وهو تقدم فى الزمان لافى المكان. لأنه يتناول حالات كيفية لا كمية.

ومن ثمت فإن برجسون يصل من هذا التحليل إلى مبدأ هام وهو **أن دعاة الحتمية السيكولوجية يخطئون خطأ فاحشاً، إذ يقررون صراحة بإمكان التنبؤ بالفعل الحر**. إذ أن الخاصية الأساسية لأى فعل حر أنه تقدم كيفى وأنه بناء على ذلك لايمكن التنبؤ به. إذ لايمكن تكرار حالات الشعور.

والمقصود هنا هو التنبؤ اليقينى لا الإحتمالى. وليس هذا التنبؤ شبيهاً بالتنبؤ الفلكى؛ فالتنبؤ الفلكى يتعلق بالزمان المكانى المتجانس، أما التنبؤ الإرادى فهو

يتعلق بالديمومة الحية. فنحن فى الحالة الثانية نكون بإزاء حركات مستمرة فى حالة تقدم كيفى لاتخضع للتجزئة فى المكان فلا نملك إزاءها إلا أن نشارك فى حياتها وفى تعاقبها المستمر؛ هذا إذا أردنا أن ندرك هذه الديمومة بطريقة ديناميكية. أما إذا أردنا أن ندركها بطريقة استاتيكية فسنستعيض عن الشعور الحى بالرمز العقلى أوبالصوت أو باللغة.

ولكى ندحض دعاوى الترابطيين يجب أن نبحث عما إذا كان من الممكن تطبيق قانون العلية على الحياة النفسية مادام هؤلاء الإرتباطيون يطبقون بالفعل هذا القانون على الحالات النفسية. ويرى برجسون أنه من الخطأ الجسيم أن نتحدث عن علل باطنة تصدر عنها نفس المعلولات دائماً، وذلك لأنه كما قلنا لايمكن تكرار حالات الشعور.

وإذن فليس ثمة مجال للقول بوجود علة واحدة بعينها باستمرار، تكون كعقبة تعترض سير التقدم الكيفى للسيال الحيوى أو لمجرى الشعور. فلاتشابه مطلقا بين حالات الشعور ولارجعة أو تكرار لأحدها، فالعلة الباطنة العميقة تحدث معلولها مرة واحدة ولاتحدث بعد ذلك أبدا. فلا وجود إذن فى الحياة النفسية لذلك الإضطراد الذى نجده فى العالم الفيزيقى وإذن فقانون العلية لايصدق على حالات الشعور أى أننا لانستطيع أن نطبق قوانين المنطق الصورية على هذه الحالة.

وكأن برجسون ينتقد فى كلامه هذا سائر قواعد المنطق الصورى. ومن ناحية أخرى نخرج من هذه المناقشة إلى أنه من المستحيل أن نطبق مبدأ الحتمية على الحالات النفسية لأنه قد اتضح لنا أن مقولة العلية تتعارض جوهرياً مع الشعور الحى، فمادامت الحرية واقعة أولية أى واقعة شخصية، فالعلية إذن مناقضة لها.

٣- العلية ومعانيها: بعد أن إنتهينا إلى إثبات هذا التعارض بين العلية والحرية يجدر بنا أن نفسر معانى العلية لنرى أى نوع منها هو الذى نعنيه حينما نتحدث عن تعارض بين العلية والحرية.

للعلية معنيان :

المعنى الأول: ونفهم منه أن المعلول متضمن بكامله فى العلة، أى أننا فى هذا النوع من العلية نفترض سبق وجود المعلول فى العلة. ولو أمعنا النظر فى هذه الفكرة لوجدنا أننا سنصل فى النهاية إلى إثبات جواهر ثابتة تتضمن دائما معلولاتها الصادرة عنها، فننتقل بذلك من العلية الظاهرة إلى ذاتية جوهرية، وبذلك نقضى على التقدم الكيفى، أى على عامل الزمان وتصبح العلية على هذا النحو مجرد علاقة ضرورية منطقية تحكمية خارج الزمان. **وهذا هو المعنى المعارض للحرية**، أما **المعنى الثانى** للعلية فهو يتضمن أيضا سبق وجود المعلول فى العلة، ولكن المعلول هنا يكون بصورة غامضة أى على صورة إمكان محض قابل للتحقق أى إمكان لايعطى لنا صورة الكاملة للمعلول. وهذا كما نقول إن البذرة علة الشجرة، فالشجرة موجودة فى البذرة لاعلى نحو كامل، بل كإمكان صرف.

وهذا التصور للعلية مستمد من شعورنا ويأتى من الإحساس بالجهد، وهذا الإحساس ليس سوى انفعال خاص يوجد بين فكرتنا وفعلنا بإستمرار حتى ليصعب علينا أن نحدد أين يبدأ الفعل وأين ينتهى الفكرة. ولكن هذا التصور السابق للمعلول، تصور ناقص لأن الفعل لا يعتبر فيه محققا بل قابلا للتحقق، ولأننا أيضا نستطيع التوقف عن إصدار الفعل فى أى لحظة.

ومن هذا التصور الديناميكى للعلاقة العلية يتضح لنا أن المعلول لايمكن أن يعطى لنا بكاملة فى العلة على نحو ما أشرنا إليه فى المعنى الأول للعلية بل المعلول هنا مجرد إمكان فحسب.

وفى هذا التصور الجديد للعلية نحن نتصور علل الأشياء على نسق حالاتنا الشعورية. بدلاً من أن نتصور حالات شعورنا على نسق علل الأشياء.

وإذن فهذا التصور لايتضمن بالضرورة أى تحديد سابق للمعلول فى العلية، ويصبح المستقبل فى هذا التصور غير مرتبط بالحاضر كما هو الحال فى حياتنا الباطنية، وبذلك يمتنع التنبؤ.

هذا التصور الديناميكي الجديد للعلية يفترض أساسا أن الخاصية المميزة للشعور النفسي أو للحالات النفسية هي الديمومة والجدة المستمرة، وإذن فالعلم على هذا النحو يقوم على افتراض الحرية لأن الحرية تقوم إذا كانت هناك ديمومة وجدة مستمرة.

٤ـ الحرية ومضمونها: ماهي إذن الحرية؟ إن الحرية هي علاقة النفس المتشخصة بالفعل الذى تحققه؛ هذه العلاقة لايمكن تعريفها أو تحليلها ذلك لأننا أحرار، وإذا كان في استطاعتنا تحليل شئ ما، فإنه لايمكن بنفس هذا الأسلوب أن نحلل بحرى شعورنا، وكذلك فإنه إذا أمكن لنا أن نجزئ الإمتداد فإننا لن نتمكن من تقسيم الديمومة. وأما إذا صممنا على تجزئة الديمومة وتحليلها فإنها لاتلبث أن تتحول إلى امتداد، وسيتحول أيضا مجرى الشعور إلى شئ جامد ونحن عندما نقسم الزمان الحى، فنحن نرتب لحظاته تحكماً فى المكان المتجانس فنضع شيئًا جاهزاً تاماً مكان حالات سائرة فى طريقها إلى التحقق. وإذن فنحن نجرد الزمان من حيويته ولانستبقى فيه إلا الخاصية المكانية الرياضية بحيث يصبح لا شخصياً، ونكون بذلك قد فرضنا صيغا رتيبة على الشعور، لكى نترجم بها عن نشاط نفسى، فيتحول هذا النشاط تلقائياً إلى جمود، والحرية إلى ضرورة.

وعلى هذا ـ كما يقول برجسون ـ فإن أى محاولة لتعريف الحرية أى لتحليلها ستؤدى بنا إلى الحتمية.

فما هي العلاقة المميزة للحرية؟

بعد أن اتضح كيف أن التحليل يقضى على الحرية ويحيلها إلى وحدات جامدة متراصة كوحدات المكان ـ يعود برجسون كما هو الحال فى سائر مواقفه الفلسفية إلى شهادة الشعور، فالحرية واقعة شعور أولى ونحن نشعر حقيقة أننا أحرار وأن شعورنا بتلقائية إنفعالنا أكبر دليل على حريتنا، والحرية هي علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه، ومن ثم فهي واقعة حية لاتقبل القسمة أو التحليل، ذلك أن التحليل سيحيل الحركة إلى شئ ثابت مكانى ممتد وسينزع عنها الزمان، بحيث نرى أمامنا شيئاً جاهزاً متحققاً بالفعل بينما

نحن بإزاء حالات تتحقق باستمرار، أى أننا أمام تلقائية وحرية لا آلية وثبات وجمود ـ كما ذكرنا.

هل يمكن تصور الزمان تصوراً متكافئاً عن طريق المكان؟

يقول برجسون: إن مشكلة الحرية ترجع بالذات إلى هذا التساؤل وهو يجيب بالإيجاب على هذا قائلاً: «أنه يصدق على زمان قد انقضى ولايصدق على الزمان فى طريقه إلى التحقق أى زمان حاضر. ولما كان الفعل الحر يحدث فى زمان حاضر متجه إلى المستقبل، لذلك كانت الحرية واقعة حية تتجه من الحاضر إلى المستقبل، وينشأ الخلط فى هذه المشكلة من ميلنا إلى التعبير عن الحرية باللغة، وإلى خلع صفات الإمتداد على الديمومة. ولما كان الإنسان يحيا خارج ذاته فى المكان أكثر من حياته داخل ذاته فى الزمان، فهو لهذا لن يتمتع بالحرية إلا لحظات معدودة.

أما حينما ينفذ إلى صميم الديمومة ويتغلغل فى أعماق ذاته فإنه سيشعر حقا بأنه إنسان حر.

ولكننا استجابة لدواعى العلم نفضل اتباع الآلية الشعورية، والإستناد إلى صيغ جاهزة على أن نحيا تجربة باطنية أصلية، وهذا هو السبب فى أننا نكون أحراراً فى النادر على الأقل.

وشئ آخر وهو أننا نعيش فى مجتمع وتجبرنا روابطنا بأفراد هذا المجتمع ونظمه على أن نخضع لقوانين معينة، وكذلك مشاكلنا اليومية العملية فإنها تجبرنا على أن نسلك سلوكاً يتفق مع العادات والتقاليد التى تعارف عليها المجتمع، ومن ثمة فإن مجال التأثيرات الخارجية سيكون له الغلبة دائماً على مجال الذات وحياتها الباطنية، وهذا هو السبب فى أننا لانكون أحراراً فى الغالب. ويخلص برجسون من هذا بقوله إن هناك ذاتين:

أ ـ ذات متعلقة بالبيئة وهى تظهر حينما يكون الشعور موجها نحو العمل أو نحو الإمتداد.

ب ـ وذات أخرى تعكف على الحالات الباطنية، وتستعمل منهج الإستبطان لتدرك حالاتها المتدفقة فى حيويتها الخالصة، وأيضاً نجد أن حالات التأمل الباطنى التى من هذا النوع نادرة الوقوع.

والذى نخلص به من هذه المناقشة أن برجسون لايعترض على دعاة الحتمية فحسب، ولكنه يعترض أيضًا على دعاة الحرية لأنهم قد أساءوا وضع المشكلة، مما أتاح للحتميين فرصة الرد عليهم فى سهولة. وكأنه يقول لنا إن نظريته في الديمومة واعتباره الحرية كواقعة أولية من معطيات الشعور المباشرة يرفع المشكلة، ويتخذ منها الأساس، أو بمعنى آخر لايجعل أمامنا سببًا للإستشكال مادامت الحرية من صميم الديمومة ولايمكن التنبؤ بها.

المرحل الثانية

إدراكنا للديمومة (حدس الديمومة)

أولا المدخل إلى الميتافيزيقا:

فى دراستنا للمذهب الفلسفى نحاول إرجاع عناصره إلى أصول سابقة عليه فيخرج المذهب الفلسفى وكأنه مجموعة من العناصر التاريخية السابقة على مذهب الفيلسوف، وكأن هذه الدراسة التحليلية تتصف بما للمذهب الفلسفى من أصالة وطابع مميز. ولكن الباحث فى هذا المذهب ينتقل إلى مرحلة أخرى بعد مرحلة المقارنة وبعد أن يحلل ظروف الزمان والمكان ومختلف العوامل التاريخية التى وجدها فى المذهب، بعد هذا المجهود نجده يقترب شيئاً فشيئاً من نقطة مركزية أى أنه يأخذ فى فهم المذهب بالتدريج وذلك بمصادقته وبالحياة معه، وهو لن يدرك النقطة المركزية فى المذهب، ولكنه كلما أمعن فى دراسة المذهب كلما ازداد اقترابه من هذا الحدس الأصلى الذى قام عليه المذهب.

وإذن فالدراسة المقارنة التى يقوم بها الباحث تكون مجدية كمرحلة تمهيدية للوصول أو الاقتراب من النقطة المركزية فى المذهب، وحينما يكون الباحث أكثر قرباً من هذه النقطة وهى موضوع الحدس الأصلى للمذهب يحس بأصالة الفيلسوف وبجدية مذهبه ولكنه يحس أيضاً أن اللغة وهى المظهر التعبيرى الذى يخلعه الفيلسوف على حدسه الأصلى قد تعجز عن مطاوعته. فهو يحاول محاولات متعددة ومتلاحقة للتعبير عن هذا الحدس الأصلى ولكنه لايفلح أبداً فى إعطاء صورة كاملة مطابقة لهذا الحدس عن طريق اللغة، وقد يشعر الفيلسوف نفسه صاحب الحدس الأصلى حينما يكتب للتعبير عن هذا الحدس أنه يضع آثاراً متكاملة، ولكنه فى الواقع يحاول أن يبسط ويفصل مجمل الحدس الأصلى من جوانب مختلفة مستخدماً عدة تعبيرات لغوية.

ماهو إذن الحدس الأصلي؟ وهل يستطيع الباحث أن يصل إلى الحدس الأصلي للفيلسوف ذلك الذى أقام عليه المذهب؟

يقول برجسون: إن هذا مستحيل، وهو يميز بين ثلاثة أنواع من المعرفة:

أ - معرفة تقوم على الحدس الشخصى أى حدس الموضوع الحى من مركزه.

ب - ثم معرفة تقوم على التجريد.

جـ - وأخيرا معرفة وسطى تقوم على إدراك صور متوسطة بين معطيات الحدس وبين التجريد. وهذه الصور المتوسطة هى كل ما يستطيع الباحث للمذهب أن يحصل عليه من أى مذهب يضعه موضوعاً لدراسته. يقول برجسون: إن هذه الصور المتوسطة تشتمل على خاصية فريدة وهى أنها ذات طابع سلبى يسمح لنا أن نرفض ما نحس وبأنه يتعارض مع المبادئ العلمية والتراثية التى سبق التسليم بصحتها، ففى هذه الصور الوسطى قدرة أو قابلية على رفض مانعتقد أنه لاينسجم مع ماسبق دراسته دراسة يقينية فكأن هذه القدرة على الرفض هى التى يعبر عنها بالشك أو «بالضمير العلمى»، حقيقة أن الفيلسوف يتأثر بعصره ويكون مذهبه صورة للتيارات الفكرية وغيرها من التيارات الإقتصادية أو الدينية المعاصرة له، بل وقد تكون هذه التيارات أساساً للبناء الفلسفى عنده أى تكون هى العناصر التى يبنى بها مذهبه، ولكن التركيب العام للمذهب إنما ينبع من ذات الفيلسوف. فالفكرة الأصلية أو المركزية التى ينظم بها هذه العناصر هى أساس المذهب وهى التى تميز فيلسوفاً عن آخر ونحكم بها على أصالته فكأننا نجد فى المذهب الفلسفى ناحيتين:

١- جانب تتمثل فيه مؤثرات سابقة على الفيلسوف ومحيطة به أى مؤثرات تأتى كنتيجة للبيئة الحاضرة أو التاريخية.

٢- والجانب الثانى هو العامل الذاتى الجديد فى المذهب، وهو الفكرة الأصلية التى تنضم بها المؤثرات الآتية من الخارج.

الحدس والتحليل : فكأن برجسون لايعترف بطريقة التحليل الفلسفى التى ترد مذهبا ما إلى عناصر سابقة عليه فحسب، وبذلك تضيع أصالة الفيلسوف، وكأنه يهاجم الطريقة التقليدية فى دراسة المذهب الفلسفى ويضع مكانها دراسة تقوم على الإقتراب من الحدس الأصلى للمذهب كلما أمكن ذلك.

إن الفلسفة تتجه إلى حدس الديمومة أى حدس المطلق ومسايرته فى ذبذباته وفى حيويته أما العلم فهو يوقف الديمومة لكى يدرس جزءً ما منها فكأن موضوع العلم هو «النسبى» فى مقابل «المطلق» كموضوع للفلسفة. ولهذا فلا يمكن أن تخضع المذهب الفلسفى لمنهج التحليل المتبع فى الدراسات العلمية.

ونحن إذا قارنا بين نظرتنا إلى الميتافيزيقا والتصورات الحاصلة عندنا عن المطلق فإننا سنلاحظ أن الفلاسفة يتفقون فيما بينهم رغم إختلافاتهم الظاهرة على أن يميزوا بين طريقتين مختلفتين لمعرفة الشئ. الطريقة الأولى تتضمن أن ندور حول هذا الشئ. وأما الثانية فمضمونها أن ننفذ إلى باطن هذا الشئ. والطريقة الأولى تعتمد على وجهة النظر التى نعتنقها إزاء المشكلة أو الموضوع وعلى الرموز (اللغة) التى نعبر بها عن الموضوع. أما الطريقة الثانية فإنها لاتعتمد على أى وجهة للنظر، ولا تستند إلى أى رمز. ونقول عن المعرفة الأولى أنها تقف عند النسبى، أما المعرفة الثانية فإنها تصل ـ إذا كان هذا ممكناً ـ إلى المطلق» والطريقة الأولى هى التى نستخدمها فى العلم أما الثانية فهى المستخدمة فى الفلسفة.

وإذن فبرجسون يريد أن يجعل من الفلسفة منهجاً لامذهباً، فلا يحاول أن يعرض مذهبه على طريقة المذاهب التقليدية القديمة، وإنما يمهد الطريق لكى يقبل الفيلسوف على الواقع، ويحيا فيه ويتصل به، وهذا هو المعنى الذى أشار إليه حينما قال بضرورة إخراج الفلسفة من المدرسة إلى الحياة والواقع.

وإذن فهو يميز بين منهجين للمعرفة:

معرفة علمية أساسها التحليل تتناول جزئيات الشئ من خارج، فتحلل

بعض جوانب الشيء وترد المعقد منها إلى أصوله البسيطة، وهذا المنهج فى المعرفة هو الذى تسلكه العلوم الوضعية. فتصف الحركة كما لو كانت انتقالات بين وحدات مرصوصة فى المكان. وتضع الرموز لأجزاء هذه الحركة وتحددها تحديداً كمياً وهى لن تصل إلا إلى رصد حركة السطح الظاهرة، ولن يصل هذا المنهج إلى إلا إدراك النسبى أى صورة جزئية مبتسرة ومقتطعة من الواقع أو لجانب من جوانبه، ذلك الواقع الخصب الذى تعجز مناهجنا عن أن تصل إليه فى شموله وإطلاقه.

أما المنهج الثانى فى المعرفة فهو المنهج الحدسى، أى المنهج الذى يتبعه الميتافيزيقى لكى ينفذ إلى باطن الأشياء لكى يدركها فى كليتها وفى حيويتها النابضة، فلا يلقى بالاً إلى التعبيرات الجزئية أى إلى تلك الظواهر الفيزيقية التى يدرسها العلم أى أنه يتجه إلى حدس المطلق.

ولو أن برجسون يعتقد أننا ونحن فى طريقنا إلى حدس المطلق (الديمومة) لابد من أن نبدأ بالقشرة السطحية أى أننا لابد أن نمر أولاً على الدراسات الجزئية للظواهر الفيزيقية لكى نصل عن طريقها إلى إعداد أنفسنا للرحلة المتعمقة فى أغوار النفس.

وهكذا فعل برجسون نفسه حينما قدم لنا كتابه «المادة والذاكرة» فقد قدم له بدراسات علمية عما يفهم من الناحية العلمية من المادة، وكذلك من الذاكرة.

وحينما ندرس الحركة على أساس هذا المنهج الحدسى فإننا لن نخضعها لوحدات مكانية متجانسة ولن ندخل فى تفسيرها أى رمز سواء كان لغوياً أو جبريا أو حسابياً، بل سندرك حتماً التماثل بين الحركة الخارجية وحركة النفس وسنحس بأن كلاً منهما صيرورة. وحينما ندرك الحركة على هذا النحو فإننا نكون فى صميم عملية الحدس أى حدس المطلق. ويكون الإتجاه عكس الإتجاه العلمى. فنبدأ أولاً بحدس المطلق ثم تصعد إلى السطح أى نستخدم التحليل حتى تتمكن بذلك من إنارة جوانب الموضوع رغم استخدامنا

للرموز في التعبير عن الصور الحدسية[1].

وإذن هنالك فرق كبير بين موقف العالم الطبيعي من الحركة وموقف الميتافيزيقي منها لإختلاف منهج كل منهما. وإذا اعترض علينا معترض بأننا حينما نتوجه إلى أعماق النفس، فسيكون معنى هذا أننا سنتناول تصوراتنا وسنكون بذلك محصورين في نطاق أفكارنا، وسنبحث حينئذ في عالم ذاتي مغلق. يرد برجسون على هذا النقد قائلاً: إن الديمومة هي حالات الشعور المتعاقبة، ونحن حينما نحدس هذه الحالات فإننا ندرك هذه الخاصة المتميزة فيها، وهي أنها سلسلة مترابطة لاترتبط بتصوراتنا الجامدة المتعلقة بانطباعاتنا عن الموضوعات الخارجية الثابتة الجامدة.

سنحس إذن أن هذا المجرى من الشعور الخالص معارض تمام المعارضة للتصورات الجامدة التي نحتفظ بها في أنفسنا عن أشياء ثابتة لاحركة فيها.

وعلى ذلك فإننا لايمكن أن نفترض أن بحثنا في حالات الشعور سيجعلنا ننطوي على أنفسنا ولانخرج منها، إذ أننا بالإضافة إلى ذلك سندرك حتماً أن هذا النسق أو هذا الطراز من التدفق المستمر هو مثيل أو صنو لتدفق آخر في العالم الخارجي وهو «الديمومة الخارجية»، وهذا هو مخرجنا إلى الوجود الخارجي وسندنا في الدفاع عن موضوعية إدراكنا لخصائصة.

التعارض بين الفلسفة والعلم ثم اتفاقهما أخيراً: نحن نتكلم عن حالات الشعور وقد تعودنا أن ندركها منفصلة كالطفل منذ ولادته فإنه يتعود أولا على إدراك حالات متمايزة منفصلة، وحينما يأخذ في النمو شيئاً فشيئاً تجتمع لديه مجموعة من الحالات الثابتة عن طريق الإكتساب، دون أن يستطيع إدراك

---

(١) يقول برجسون «أستطيع أن أصعد من الحدس إلى التحليل – وهذان المنهجان يتميز كل منهما عن الآخر تمام التميز ولكنه يستدرك فيقول: «أنني أستطيع أن أصعد من الصور الحدسية إلى التحليل، أي أنه يستطيع أن يترجم عن الصور الحدسية ترجمة لغوية بالرمز وأن يحاول إثارة الجانب الذي يكون موضوعا للتحليل عن طريق الحدس الأصلي الذي ينصب على الموضوع بأكمله.

الارتباط بينها مباشرة، ويقوم الذكاء بهذا الربط العقلى، ويحاول الطفل استخدام الذكاء لإدراك العلاقات الخاصة بين هذه الحالات ثم التصرف وفقاً لهذا الإدراك.

ويرى برجسون أن العلوم كلها ـ وعلم النفس بصفة خاصة ـ تتبع هذا الطريق فيرصد هذه الحالات الثابتة ويحاول أن يشخص الحالات النفسية متجاهلاً أنها حركة وأنها زمان دائم متدفق ولذلك فإن علم النفس يخطىء خطأ كبيراً فى هذه الناحية.

ينتقل برجسون بعد هذا إلى الكلام عن موقف الفيلسوف وموقف العالم من الحقيقة فيقول «إن الفيلسوف يتناول الحقيقة الحية، أما العالم فإنه يتناول الحقيقة الجامدة المجزأة والتعارض واضح بين كل من هاتين الحقيقتين».

ولكن الواقع أن الفلسفة تستطيع أن تخدم العلم، والعكس غير صحيح فلا يستطيع العالم مثلا أن ينقل علمه من درجة النسبية إلى قريب من درجة العمومية والإطلاق إلا إذا استعان بحدس الفيلسوف، لأن الواقع إذا أريد له أن يدرك إدراكا صادقا يجب أن يدرك بلونه الحى. وكذلك فإن الفيلسوف لابد أن يستعين بتجارب العالم لأنه إن لم يفعل، فإنه سيتعذر عليه الوصول إلى الحدس فهو بحاجة إلى خطوات تمهيدية تعرفه المظاهر السطحية لموضوع حدسه الباطن.

ولهذا كان برجسون يعيب على الفلسفات القديمة وعلى بعض الفلسفات الحديثة أنها لم تهتم بالعلم. وأنها وضعت نفسها فى سجن من التصورات العقلية الجامدة الجاهزة وبذلك سدت على نفسها منافذ الواقع الحى وكذلك العلماء المحدثون فإنهم يكتفون بالتعبير الرمزى عن جزئياتهم العلمية ولايحاولون الإستفادة من معطيات الحدس الفلسفى. ولهذا فهم لن يصلوا أبداً إلى إدراك الواقع فى أصالته وسيظلون دائما متعثرين تحت وطأة النسبية.

ولهذا فإن الفلسفة الحقة الشاعرة بذاتيتها وبتقدمها فى عالم يتقدم فيه العلم عليها:

أولا: ألا تجمد الواقع كما يفعل البراجماسيون ودعاة النزعة العلمية.

ثانيا: أن تزود بذخيرة الحدس وعليها أن تستعين بالعلم وأن تصعد إلى السطح لتنير جوانب المعرفة العلمية.

وإذن فالطريق الذى ينصحنا برجسون بأن نسلكه فى الفلسفة مغاير للطريق الأفلاطونى المعروف، إذ أنه ينفذ بنا أولاً إلى صميم الأشياء ليخرج بنا إلى مظاهرها الخارجية من حيث أنه يرى أن باطن الشئ مرتبط أوثق الإرتباط بمظاهره الخارجية.

وسنرى فى النهاية أن منهج الحدس سيتحد مع منهج التحليل ليقيما المعرفة الإنسانيةالشاملة.

ثانيا: المادة والذاكرة: أو مشكلة الإدراك الحسى والذاكرة:

تبين لنا من دراستنا «المعطيات» فى المرحلة الأولى أى مرحلة كشف الديمومة أن ثمة تعارضاً بين الكم والكيف. وأن أصحاب علم النفس الطبيعى وبصفة خاصة أصحاب النظرية الإرتباطية، يخطئون إذ يحاولون قياس حالات الشعور وإرجاعها إلى علل فيريقية. ومن خلال عرضنا «للمدخل إلى الميتافيزيقا» تطرقنا إلى الكلام عن الإدراك الحدسى لحالات الشعور أى للديمومة الباطنية وكذلك الديمومة الخارجية أى للزمان المطلق.

أما «كتاب المادة والذاكرة» الذى نبدأ فى تحليل محتوياته فهو يتضمن نقداً لمذهب التوازى النفسى الفسيولوجى، ومحاولة لإثبات أنه ليس هناك أى ارتباط من هذا النوع بين وظيفة الذاكرة وعمل المخ أو الدماغ، أى ليس هناك تواز بين الوظائف النفسية وبين نشاط الخلايا المخية ولكن ثمت علاقة بين عالم الجسم الكمى وعالم الشعور الكيفى وهى التى يدرسها هذا الكتاب.

٢ـ الإدراك الحسى والذاكرة:

وهذه العلاقة تبدو لنا فى صورة واضحة فى الإدراك الحسى، فيجب أن ندرس العلاقة بين الإدراك الحسى والذاكرة من ناحية، ثم العلاقة بين الإدراك الحسى والصورة المادية من ناحية أخرى. وذلك لكى نتعرف على حقيقة العلاقة بين الروح والمادة، بين النفس والبدن. وإختيار برجسون لمشكلة الذاكرة

من بين سائر الوظائف النفسية يرجع إلى أن هذه هى الوظيفة الوحيدة التى أمكن تحديد مكانها فى الدماغ ـ وعلى وجه الخصوص ـ ذاكرة الألفاظ، وبرجسون يريد أن يثبت عن طريق ذلك أنه ليس ثمة ارتباط بين الذاكرة والدماغ.

وليس صحيحاً أن الإدراك الحسى ينصب على الحاضر وحده، ذلك أن الماضى لاينفصل عن هذا الحاضر، ولهذا فإن مشكلة الذاكرة لايمكن فصلها عن مشكلة الإدراك الحسى. وليست الذاكرة والإدراك الحسى موجهين إلى المعرفة الخالصة، بل إن لهما مهمة حيوية بالنسبة للكائن الحى، فهما موجهتان للفعل. ولهذا فإن للإدراك الحسى صلة وثيقة بالمخ وبالجهاز العصبى، فالمخ يتلقى التنبيهات ويوصلها إلى الجهاز العصبى، وكلما إزداد عدد هذه الأجهزة الحركية وتعقدت وكانت أكثر قدرة على توصيل رسالات حركية مكانية أكثر عدداً؛ أى أن المجال الذى يعمل فيه الجهاز العصبى سيتسع. وثمة قانون بربط سعة مجال الإدراك الحسى بشدة الفعل لدى كل كائن حى، ومنطوقه: «أنه كلما بعدت المسافة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك، زادت المدة التى تستغرقها الذات فى الإستجابة لموضوع الإدراك» ويقوم الجهاز العصبى بوظيفة الوسيط بين ما يتأثر به الجسم وما يؤثر فيه، فهو موصل ينقل الحركة ويوزعها ويوقفها. وإذن فالإدراك الحسى إنما يتم عن طريق هذا «الموصل» المكون من ألياف وخيوط تمتد من المحيط أى من السطح إلى المركز ومن المركز إلى المحيط.

ويرى برجسون أن عملية الإستجابة أو ردود الفعل على المنبهات الخارجية، كثيراً ما تستند إلى التجارب الماضية فتستخرج منها صوراً مختزنة تصلح لمواجهة الموقف بدرجة كافية من التوافق والتكيف، فتساعد الكائن الحى على تحقيق فعله بشكل مرضى. وعلى هذا يصبح الماضى مرشدا وموجهاً للفعل. والشعور فى حقيقة أمره هو الصلة بين الماضى من الأحداث والحاضر منها، ولهذا فالشعور فى جوهره ذاكرة، إذ هو تداخل للماضى فى الحاضر، وعلى هذا فإن دراسة الإدراك الحسى تفضى بنا إلى دراسة الذاكرة، تلك التى

تستبقى الصور الماضية فى الحاضر، فتساعد على استمرار وحدة الذات فى الزمان. والفعل هو النقطة التى يلتقى عندها كل من الذاكرة والإدراك الحسى، ومن هنا تبدو أهمية الذاكرة فى دراستنا السيكلوجية للشعور.

٢ـ الذاكرة ونوعاها:

ويتساءل برجسون بعد هذا عن حقيقة الذاكرة فيقول إنها ليست ظاهرة نفسية تعتبر من صميم حياتنا الشعورية. وهو يميز بين نوعين من الذاكرة.

أ ـ **ذاكرة تعودية**: موجهة نحو الفعل وقائمة على التكرار وهى أقرب إلى العادة، وهى ذاكرة البدن التى تنصب على الفعل وتستعيد الماضى إلى الحاضر بطريقة آلية بحتة ومركزها البدن وهو عضو حركة، وظيفته الإسترجاع rappel وليس التذكر.

ب ـ **ذاكرة تصورية**: أو ذاكرة بحتة غير نفعية تتمثل الماضى ولا تسترجعه كما هو، وهذه هى الذاكرة النفسية التى تعيد إلينا الماضى باعتباره ماضياً خالصاً. وهذه الذاكرة الحية مستقلة عن الجسم، ولو أنها تتحقق عن طريقه (مثال الحفظ) ولكى يثبت برجسون أن ذاكرة النفس ليست وظيفة من وظائف المخ، تناول بالتحليل أمراض التعرف، لكى يوضح حقيقة العلاقة بين الذاكرة والمخ، فاستعرض مرض الصمم اللفظى أى عدم القدرة على فهم ما يسمع، وكذلك مرض الأفازيا وهو اختلال الوظائف المخية، وانتهى من دراسته هذه إلى أن الخلايا المخية ليست مستودعاً للذكريات أو بمعنى آخر أن الذاكرة ليست وظيفة من وظائف الدماغ، ومن ثم فقد استدل من ذلك على أن الإختلاف بين الإدراك الحسى والذاكرة لايفسر ظاهرة التعرف، إذ كما اتضح لاتوجد علاقة مباشرة بين العمى النفسى وهو عدم القدرة على التعرف على مايدرك من أشياء، وبين توقف الذاكرة البصرية، فثمت نوعان من التعرف **أحدهما** آلى يقوم به الجسم، وهو فعل وليس تصوراً، وهو يقوم على الشعور بالألفة النسبية للأشياء، والقدرة على استخدام هذه الأشياء والقيام بالحركات الضرورية للتكيف معها، كتعرف الكلب على صاحبه

مثلاً أما النوع الثاني من التعرفى فأساسه الإنتباه وجوهره التصور لا الفعل، وهو يتضمن الإنتقال من الداخل إلى الخارج، ومن المركز إلى المحيط، ومن الفكرة إلى الإدراك، وتستخرج فيه النفس ذكريات خالصة من الذاكرة البحتة.

وعلى هذا فإن الإدراك الحسى ليس ظاهرة أولية، بل هو ظاهرة مشتقة أو متولدة، إذ أنها ترجع إلى عدة عوامل أخرى ذلك أن الماضى لابد من أن يساهم فى تركيب الحاضر والإدراك المتعلق به. فالحاضر ما هو إلا إدراك للماضى المباشر، وتحديد للمستقبل الوشيك الوقوع، والماضى المباشر إحساس بينما المستقبل القريب فعل أو حركة، وإذن فالحاضر إحساس وحركة معا. فماهية الحاضر أنه مركب حسى ـ حركى.

ولما كان حاضرى ينحصر فى الشعور الموجود لدى عن جسمى وكان الجسم ممتدا فى المكان، فإنه يشعر بالإحساسات فى نفس الوقت الذى يقوم فيه بأداء الحركات. والجسم هو مركز فعلى يتلقى التأثيرات ويصدر الإشارات، فهو حلقة الأتصال بين المادة التى تؤثر فيه والمادة التى يؤثر فيها، فالحاضر يمثل فى وجودنا من مادية. ولماكان الماضى لايكف عن الوجود حينما أكف أنا عن الشعور به، لهذا فإن الماضى موجود بأكملة فى اللاشعور، ولو أن الذكريات اللاشعورية قابلة لديه باستمرار لأن تكون شعورية فى الوقت المناسب، إذ أن قانون الحياة الأساسى يجعل الشعور الإنسانى ـ وهو فى صميمه إنتباه إلى الحياة ـ لا يأذن لغير الذكرات النافعة بالمرور لكى تتعدى إلى مجال الشعور.

والواقع أنه لا يمكن الفصل بين الماضى والحاضر، فالحاضر يستند باستمرار إلى الماضى والماضى يؤثر على الحاضر، والحاضر حالة شعورية فى طريقها إلى التكون معتمدة على الماضى، ولهذا فإن برجسون يقرر أن الإدراك الحسى ضرب من التذكر. سواء من ناحية قيامة على ذاكرة البدن أو تدخل الذاكرة البحتة. ذلك أن التوازن النفسى إنما يتحقق إذا قام تعاون وثيق بين هذين النوعين من الذاكرة، وأما الذى يكتفى بالإستجابة للمؤثرات الحاضرة إستجابة مباشرة لا أثر فيها للتذكر. فهو إنسان مندفع مثله فى ذلك مثل

الحيوانات الدنيا، تلك التى لاتستند إلا إلى ذاكرة حركية فحسب، بينما الذى يركن إلى ذكريات خالصة بحتة مكتفياً بالإجترار منها، فهو الإنسان الحالم، ولكن حينما يجتمع موقف الشخص المندفع وموقف الإنسان الحالم فإنه يصبح رجل العمل، وتكون استجابته للموقف استجابة موفقة لأنه سيستعين حينئذ بما لديه من تجارب وذكريات، وهو بذلك يحقق التوازن النفسى والعقلى السليم ويربط بين الناحيتين أى، بين الذاكرة الحركية والذاكرة الخالصة.

٣ ـ **نقد موقف التوازى**: وإذا كانت الذاكرة مرتبطة بالإدراك الحسى أو كان الشعور مرتبطاً بالدماغ، فإن هذا لايعنى وجود تواز بين الوظائف ونشاط الخلايا المخية أو بين النشاط الذهنى والنشاط الحسى، ولكن هناك نوعاً من الإرتباط بين النشاطين، ولايعنى هذا أن المخ يحدد الفكر أو أن الدماغ يفرز الأفكار، بل إن هناك فقط علاقة تآزر بين الظواهر النفسية والحالات المخية.

وهذا لايدفعنا إلى الخلط بين النفس والبدن أو القول بوجود علاقة تكافؤ بين الفكر والمخ.

فالدماغ لايحدد الفكر فيجب التسليم بأن الفكر فى جانب كبير منه مستقل عن الدماغ، إذ الدماغ ليس هو العضو الذى يقوم بعملية التفكير أو الشعور، بل وظيفته فقط توجيه الفكر أو الإرادة أو الشعور نحو الحياة الواقعة بحيث يجعلها ذات أثر حقيقى فعال، أى أن الدماغ هو العضو الذى يقوم بمهمة الانتباه نحو الحياة، فإذا كان نشاط المخ يشبه حركات عصا قائد الأوركسترا، فإن النشاط العقلى يشبه فى هذه الحالة السيمفونية المعروفة؛ ومن الطبيعى أن الفرق شاسع بين الأمرين. فالمخ ليس سوى آلة تستخدمها النفس لتحقيق أفعالها وتأدية حركاتها، ومن الممكن أن توجد النفس بغير البدن ولكنها لايمكن أن تفعل بدونه، فالذاكرة إذن ليست وظيفة من وظائف المخ، ولكنها المظهر الأول لما فى النفس من روحية.

وينتهى برجسون من دراسته لمشكلة الإدراك الحسى والذاكرة على ضوء تمييزه بين الظواهر النفسيه والظواهر الفسيولوجية، إلى القول بأن الفصل التام

بين الإدراك الحسى والذاكرة البحتة هو الذى أدى بنا قبل ذلك إلى الفصل التام بين النفس والجسم، أما الآن وقد اتضح لنا أن الذاكرة عنصر أساسى فى إتمام الإدراك الحسى، فإنه ستخف حدة هذا الفصل التام، وسيتحقق نوع من الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية، ولكن هذه الصلة لاتقوم على أساس عليّ، أو على أساس التوازى؛ وعلى ذلك فإننا إذا نفذنا إلى مجال الواقع الحي فسنجد صلة بين الكمي والكيفي، بين الممتد واللاممتد، بين الضرورة والحرية وعلى هذا فقد استطاع برجسون أن يبرر وجود واقعة الحرية فى نطاق الحتمية الطبيعية عن طريق إثباته لوجود صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية استناداً إلى تحليله للذاكرة واعتبارها عنصراً أساسياً فى عملية الإدراك الحسى، ولكنه رفض دعوى أصحاب الحتمية السيكولوجية من حيث أن القول بها إنما يؤدى إلى إنكار الحرية وهى الدلالة الحقة على حيوية الشعور الخصب وتلقائيته.

فثمة درجات متعاقبة من التوتر وثمة انبساط يخفف من حدة التعارض بين الممتد واللاممتد، بحيث نرى فى النهاية أن الحتمية الكونية شرط ضرورى لممارسة حريتنا فى نطاق العالم المادى، بل إن جذور الحرية لتمتد فى أعماق الضرورة الكونية.

المرحلة الثالثة

(الحياة في الديمومة)

عرضنا فى المرحلتين السابقتين من مراحل تطور الفكر البرجسونى لفكرة الديمومة وحدسها ثم لكيفية تدخل الذاكرة فى فعل الإدراك الحسى، وكيف أن ذلك يشير إلى نوع من الإلتقاء بين ظواهر الجسم وحالات النفس، أما فى المرحلة الثالثة فإننا سنعرض للحياة فى الديمومة ونجد تمام التعبير عن هذه المرحلة النهائية لفلسفة برجسون فى كتابى «التطور الخالق» و «منبعا الدين والأخلاق».

أولاً- التطور الخالق :

يخصص برجسون هذا الكتاب لدراسة الحياة لكى يثبت أنها غير مساكنة وتشتمل هذه الدراسة على موضوعات تدخل فى علم الحياة وفى علم الكون، ثم تنتهى إلى العلم الإلهى. أما نقطة البدء فهى نقده للبيولوجيا الميكانيكية أى لنظرية التطور الآلى عند دارون ولامارك وهيكل وسبنسر.

وكذلك فقد انتقد برجسون المذاهب الفلسفية على وجه العموم لأن أصحابها تجاهلوا خصوبة فكرة الزمان فضحوا بالزمان لحساب الأزلية، وبالصيرورة والتغير فى سبيل المكان والسكون والآلية الجامدة بينما نجد أن دراستنا للحياة النفسيه قد أظهرت لنا أن الوجود هو التغير، وأن التغير معناه النمو والإكتمال وذلك بأن يخلق الموجود ذاته بلا انقطاع، فهل يمكن تعميم هذه النتائج على الوجود بأجمعه؟

١ ـ الديمومة الكونية:

يريد برجسون أن يعمم النتائج التى توصل إليها فى مجال النفس الإنسانية على مجال الكون بأسره فثمة تجاوب بين العالم الإنسانى والعالم المادى، إذ أن التعاقب يصدق على العالم المادى والعالم النفسى على السواء، إذ أن الظواهر الطبيعية تعرض لنا الواحدة بعد الأخرى فى نطاق الزمان. وعلى هذا فإن برجسون يؤكد حقيقة الزمان بالنسبة للمادة فيجعل الديمومة والتغير جوهر

الوجود العام، فليست الديمومة نسيج الوجود الإنسانى وحده بل هى نسيج الكون بأجمعه، فالكون نفسه يخلق خلقا مستمراً فى كل لحظة من لحظاته. وإذن فهو بأسره ديمومة هى خلق للصور وإبداع مستمر لكل ماهو جديد يقول برجسون فى التطور الخالق «إن ديمومتنا ليست لحظة تحل محل لحظة أخرى وإلا لما كان هناك سوى الحاضر، ولما كان هناك امتداد للماضى فى الحاضر ولاتطور ولا ديمومة محددة بالذات، إن الديمومة هى التقدم المستمر للماضى الذى ينخر فى المستقبل ويتضخم كلما تقدم. ولما كان الماضى ينمو دون إنقطاع وعلى نحو غير محدود فإنه يحتفظ ببقائه وليست الذاكره... قوة لتصنيف الذكريات فى درج أو لقيدها فى سجل فليس هناك سجل ولا درج بل لا وجود هنا لقوة فى حقيقة الأمر. ذلك لأن القوة إنما تؤدى عملها بصورة متقطعة عندما تريد أو عندما تستطيع فى حين أن تراكم الماضى على الماضى يستمر دون توقف، وإذا كنا قد سلمنا فى «المعطيات» بأن صفات المادة تختلف عن صفات الحياة إلا أننا هنا فى «التطور الخالق» نجد أن الكون يتألف من حركتين (١) حركه هبوط تقوم بها المادة (٢) وحركة صعود تقوم بها الحياة، وهى تعبر عن خلق وإبداع ونمو باطنى وتكامل مستمر، وهى ديمومة تفرض نفسها وتأثيرها على الحركة الأولى وبذلك يمكن أن تنسب إلى المادة ضرباً من الديمومة النسبية، بشرط أن تدخل فى نطاق الكل الذى هو أقرب إلى الشعور فيكون الكون بأسره شعوراً يتصف بالديمومة.

والكائنات الحية أكثر الموجودات شعوراً بالديمومة لأن ماضيها يمتد فى حاضرها، ويبقى فيه حياً فاعلا، وديمومة الكائن الحى هى تاريخه الذى هو تطوره عبر الزمان فجوهر وجود هذه الديمومة هو الذاكرة، وإذن فالحقيقة الأولى كما قلنا هى الصيرورة والتغير وليس الثبات؛ ومادام الزمان من نسيج الواقع فإن التطور حقيقة لاتقبل الجدل. ولو نظرنا إلى تطور الجنين لوجدنا أن مراحل تطوره هى بعينها مراحل تطور الكائن الحى إلى أن يهرم. فتطور الكائن الحى مثل تطور الجنين يتضمن تسجيلاً للديمومة وبقاء للماضى فى الحاضر أى ما يشبه الذاكرة العضوية، ومع هذا لايمكن حساب تطور أى كائن حى،

فهناك فرق مابين الزمان الحى الواقعى وهو زمان التطور والديمومة وإستمرار الماضى فى الحاضر، والزمان الرياضى المجرد.

فالكائن الحى يشترك مع الشعور إذن فى أن كلا منهما ديمومة تتصف بالتغير والمحافظة على الماضى فى الحاضر، وإذن فما ينطبق على الشعور، ينطبق أيضاً على الكائن الحى، وعلى الحياة بصفة عامة، فثمة تعاقب زمنى بين الأجناس يؤيده التطور الجنينى للكائن الحى، فليس ما يمنع من القول بوجود سلسلة متعاقبة من التحويلات بين الأجناس تشبه مراحل تطور الجنين بين أفراد الحيوان، كما يرى أنصار التطور؛ فأشكال الحياة الراقية تصدر عن أصول أو أجنة أولية بسيطة وإذن فأشكال الحياة المعقدة تكون قد صدرت عبر الزمان عن أشكال بسيطة جداً وهذا ما يدلل عليه علم الحفريات.

ولانستطيع قبول مبدأ التطور إلا إذا إفترضنا وجود وثبة حيوية Elan Vital تكون بمثابة دفعة باطنية تحمل الحياة بين طياتها متنقلة بها عبر صور متعاقبة تزداد فى التعقيد شيئاً فشيئاً، حتى تصل بها إلى أرقى الصور وأرفعها فالتيار الحيوى إذن قد إنبثق فى وقت ما وفى نقطة ما من المكان وأخذ يركب أحياءً وأجساما لايلبث أن يتجاوزها إلى غيرها على التعاقب وانتقل من جيل إلى جيل فتوزع بين الأجناس وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوة الدفعة الأولى، بل إنه ليزداد فى عنفوانه كلما أوغل فى التقدم.

وإفتراض الوثبة الحيوية ضرورى جداً. لأنه بدونها لم يكن من المستطاع أن تتطور الأنواع الحية وأن تستمر الحياة وتنتشر وأن تنبثق البذرة الجديدة عن بذرة قديمة فبدون هذه الطاقة الحيوية الدائبة على خلق صور جديدة، كان من الممكن أن تستسلم الحياة للجمود والثبات، كما هو الحال بالنسبة للكائنات الدنيا التى ظلت على حالها منذ أقدم العصور، فظهور الصور الراقية من الحياة إذن دليل على وجود هذه الدفعة القوية الأولى، أو الوثبة الحيوية. ونحن نجد صورة خاطفة لهذه الدفعة الحيوية فى الحب الأموى وفى حب الجيل السابق على الجيل التالى، فهذا الإهتمام يدل على أن الكائن الحى هو موضع انتقال، وأن الحياة فى حقيقة أمرها إن هى إلا حركة، فسر الوثبة الحيوية، بل

سر الحياة يكون فى هذا النوع من الحب الذى يُفسر على أنه توجيه غير مشعور إلى حفظ الحياة وإستمرارها، هذا الإستمرار الذى يكشف لنا عن أن التطور العضوى الذى يتم خلاله أقرب ما يكون إلى الوعى أو الشعور، فالماضى فيه يضغط على الحاضر، ليستخرج صوراً حديثة لايمكن التنبؤ بها مقدماً، أى أن الحياة فى جميع صورها ديمومة خلاقة مبدعة لصور جديدة باستمرار، وإذن فالتطور الذى يتكلم عنه برجسون هو تطور خالق أو مبدع تكشف لنا عنه دراستنا للأنواع الحية، ومن ثم فيجب إستبعاد نظرية التطور الآلى التى تعتبر الكائن الحى مجرد مركب ومن عناصر لاعضوية سابقة على تكوينه وأنه كل مستقل خلقته الطبيعة منعزلا. فليس الكائن الحى مادة جامدة يقبل التحليل آليا.

فالآلية التى تتصور الماضى والمستقبل موجودين فى الحاضر وخاضعين لحساب رياضى دقيق، بحيث يمكن التنبؤ عن طريقها مقدماً بما سيقع فى الطبيعة من أحداث ـ هذه الآلية تتجاهل حقيقة الزمان وحقيقة الديمومة اللامتجانسة التى لايمكن لنا أن نعيد تيارها بطريقة عكسية أو تراجعية. وكذلك فإن القول بالغائية لايتفق مع حقيقة التطور الخالق لأن هذا يعنى أن الطبيعة تعرف مقدما ما سيحدث وأنها ترتب الفعل لغاية مقصودة، فالغائية آلية مقلوبة تستبدل دفع الماضى بجاذبية المستقبل، فليس للحياة غاية محددة منذ الأزل ـ كما توهم القدماء ـ وكذلك ليست الحياة وليدة الصدفة البحتة كما يزعم الآليون؛ بل هى وليدة قوة حيوية واحدة تصنع أجهزة متماثلة بطرق مختلفة كما نرى فى اتجاهات التطور المختلفة ويرى برجسون أن الحياة تستعمل المادة كوسيلة للفعل أو كقالب؛ كماء النهر يسير فى المجرى ويتخذ وضعه دون أن يكون الماء هو المجرى؛ ودون أن تكون الحياة هى المادة. وعلى هذا فإن العضو ليس هو الشعور والعين ليست أصل النظر بل العكس هو الصحيح أى أن الوظيفة هى التى تخلق العضو.

وإذن فالمذاهب التى تفسر التطور بالصدفة أو البيئة أو الوراثة وغيرها من العوامل المادية لاتصلح لتفسير الحياة، لأن الحياة هى أصل المادة والوظائف

أصل الأعضاء وليس العكس والحياة هي أشبه ما تكون بصيرورة أصلية أو جهد أصلي ينتقل من جيل إلى آخر فيفرق ما بين الأنواع دون أن يجعلها تفقد بذلك ما بينها من تشابه في البيئة، هذا التشابه الذي يرجع إلى اشتراكها في أصل واحد. أما تفرق الحياة وتشتيتها على شكل أنواع وأفراد فإنه يرجع إلى المقاومة التي لقيتها الحياة من جانب المادة غير الحية، والحياة في حقيقة أمرها نزوع إلى الفعل وميل إلى التأثير على المادة الخام ولكن لا يمكن التنبؤ باتجاه ذلك الفعل أو سبق معرفة الصور التي ستخلفها الحياة في طريقها خلال مراحل تطورها.

فالتطور إذن ليس سلسلة من التكيفات مع الظروف الخارجية، ولا هو تحقيق لمقصد كلي محدد من ذي قبل، ولكنه تعبير عن حركة حيوية لايمكن تحديد إتجاهها مقدماً وهو أيضاً بمثابة قنبلة انفجرت أجزاؤها شذراً ولم تلبث هذه الأجزاء أن انفجرت بدورها فتناثرت على شكل أجزاء صغيرة متفرقة، لاتلبث أن تنفجر بدورها وهكذا إلى ما نهاية.

فالحياة ميل ونزوع، وهذا الميل يتطور بطبيعته على شكل باقة تخلق بمقتضى نموها اتجاهات متباينة فتخلق عن طريقها سلسلة متمايزة من الأنواع الحية التي يتطور كل منها على حدة، فالحياة تتبعثر كلما أوغلت في التقدم، وليس التطور الحيوي تقدماً نحو الأمام في خط مستقيم أي في اتجاه واحد، بل إن ثمت أنواعا تتوقف عن التطور، بل إن بعضها ينعكس إلى الوراء فثمت ركود أو نكوص في بعض الأحيان، ويقرر برجسون أن ثمة عاملين يدفعان الحياة إلى التبعثر على هيئة أفراد وهما:

أ ـ قوة الدفعة الحيوية ب ـ ومقاومة المادة الخام.

٢ـ **مراتب الحياة المختلفة** : وحدث نتيجة لبعثرة الحياة أو الدفعة الحيوية وتشتتها، أن ظهرت مراتب مختلفة للحياة يعبر عنها النبات بسباته وخموده، والحيوان بغريزته، والإنسان بذكائه أو عقله، وليست هذه ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد قد تطور وترقى، بل هي ثلاث اتجاهات متمايزة بالطبيعة رغم أنها صادرة عن فاعلية واحدة قد انقسمت

حينما نمت واكتملت، أى أنها متمايزة من حيث الطبيعة لا من حيث درجة الشدة فهى إذن غير متداخلة كما رأى أرسطو.

أ ـ **النبات**: فإذا تناولنا النبات فإننا نجده يختلف عن الحيوان أساساً فى ميل الأول إلى الخمود والركود والسكون وعدم الحركة والتثاقل، فالنبات يقتات وهو فى مكانه ولايتحرك للحصول على الغذاء، وهو محاط بغشاء من السيلولوز يعزله عن التأثيرات الخارجية ولهذا فهو لا يتصف بالوعى والشعور.

ب ـ **الحيوان**: أما الحيوان فإنه ينزع بصفة عامة إلى الحركة وله قدرة عليها وهو يتمتع بشعور أو بحساسية تكفل له القدرة على هذه الحركة، وكلما ترقى الجهاز العصبى الذى هو مستودع الطاقة الحيوية لدى الحيوان كلما زاد حظه من الشعور، ومن ثم فهو ينزع إلى الاختيار، إذ أن الحرية ذات صلة وثيقة بالشعور، فالكائن الحى لايكون واعياً إلا بقدر استطاعته أن يتحرك بحرية فليست الحياة فى صميمها سوى حركة. والدفعة الحيوية تخلق باستمرار أجهزة عصبية تكون كطاقات تنبعث منها الحركة. والإتجاه العام للحياة هو نحو البذل والإستنفاذ، ذلك العمل الذى يقوم به الحيوان، فيستنفذ الطاقة الحيوية التى جمعها واختزلها النبات إذ أنه يتغذى عليها. والجهاز العصبى هو المقدرة التى يتمتع بها الحيوان لتحويل تلك الطاقة المختزنة لدى النبات وإحالتها إلى حركات وأفعال، فالحيوان هو أكثر الكائنات الحية تلقائية لأنه استطاع التخلص من أسر المادة بعكس النبات الذى ظل مقيداً بالأرض.

جـ ـ **الإنسان**: وهو الذروة التى بلغها التطور فى سلسلة الحيوانات الفقرية، وله ذكاء أو عقل ويمتاز عن الحيوانات بقدرته على إستخدام أدوات غير عضوية وصناعة آلات متنوعة المنافع، واستغلال المادة فى تحقيق أغراض عملية. والعقل يبلغ ذروته لدى الإنسان بينما تبلغ الغريزة ذروتها لدى النمل والنحل. وبين العقل البشرى والغريزة تعارض جوهرى. والغريزة وثيقة الصلة بالحياة إذ أنها ملكه ـ ينحصر عملها فى استخدام آلات

عضوية أو إستعمال أدوات طبيعية، أما العقل فهو ملكة تقوم بوظيفة صناعية هى تركيب واستخدام آلات غير عضوية وليست الصفة الأولى للإنسان الحكمة أو العلم Homo Sapiens بل هى العمل أو الصناعة .Homo Faber,

٣ـ العقل والغريزة :

يرى برجسون فى كتابه «التطور الخالق» أن العقل يوجد فيه هامش من الغريزة كما أن الغريزة يوجد فيها هامش من العقل ويقول بهذا الصدد:

«... إن العقل والغريزة لما بدا بالتداخل فيما بينهما فقد إحتفظا بشئ من أصلهما المشترك فلا يوجد أحدهما أو الآخر مطلقاً فى حالة نقاء محقق ... فليس هناك عقل إلا ونكشف فيه عن آثار للغريزة وليست هناك غريزة على وجه الخصوص إلا وكانت محوطة بحاشية من العقل ... إن هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يبحث عنها لكنه لن يهتدى إليها أبداً بنفسه. وهذه الأشياء هى التى تجدها الغريزة وحدها لكنها لن تبحث عنها أبداً».

فبينما نجد أن الغريزة وسيلة ناجحة فى السيطرة على المادة على الرغم من جمود أساليبها وأنها ذات آثار محدودة، نجد أن العقل وسيلة مرنة وغير محدودة فى آثارها، ولكنه حقق للإنسانية من أسباب التقدم مالم تحققه الغريزة. والغريزة كالعقل من حيث أنهما أداتان للمعرفة، إلا أن المعارف فى حالة الغريزة تكون لاشعورية عملية، بينما هى فى حالة العقل شعورية تصورية، فالغريزة موجهة نحو اللاشعور بينما العقل ينزع دائماً نحو الشعور، والفارق الجوهرى بينهما على الرغم من أنهما وظيفتان موروثتان، هو أن المعرفة النظرية فى حالة الغريزة هى معرفة المادة. والعقل هو معرفة الصورة، والمعرفة الأولى تنحصر وظيفتها فى تقرير ما هو كائن. أما الثانية فتنحصر وظيفتها فى بيان الصلة بين المقدمات والنتائج. وبينما نجد أن المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة، نجد الثانية خارجية والأولى مرتبطة بموضوع محدد أى أنها متشخصة مادية، أما الثانية فهى غير مقيدة بموضوع فهى كلية صورية وقد جعلت فى الأصل لخدمة الحياة العملية ونفعها.

وثمة أشياء لايقوى العقل على بلوغها وتقوى الغريزة وحدها على بلوغها فالبحث أى السعى وراء الغايات العملية من سمات العقل، أما الوصول إلى تحقيقها فهو من سمات الغريزة. وليست المعرفة هى العقل بل هى مستمدة من ذلك الواقع الحى الذى أنتج العقل، ولما كان العقل قد جعل للصناعة أو للإنتاج لهذا فهو لايستبقى من الموضوعات المادية سوى ما فيها من جمود وصلابة مجرداً الواقع الحيوى من صوره، لأنه لايتعامل إلا مع المادة الخام، ولهذا فهو يتجه ناحية الموضوعات الجامدة اللاعضوية لأنه يعجز عن فهم المبدأ الحيوى الذى تشيع فيه الحركة والديمومة والتلقائية الخصبة.

وهو يقسم الموضوع المادى الواحد إلى أجزاء أى وحدات، فيدخل عليها الإنقسام والإنفصال، وإذن فالمعرفة العقلية معرفة بالكلى والمتجانس والمنفصل، وهى تعتبر العالم مجموعة ذرات منفصلة، والحركة سلسلة من الأوضاع التى يتلو بعضها بعضا فتستعيض عن التتابع بالتقارن وتتصور التقدم على أنه سلسلة من الحالات الثابتة، وقد هيأت الطبيعة العقل بالفعل لفهم السكون لا الحركة فهو لا يستطيع إدراك الأشياء إلا إذا عمد إلى تجميدها وتثبيتها، وهو قادر على التحليل والتفتيت ويميل إلى إعادة الجمع والتركيب، ولما كان الإنسان يحيا فى مجتمع فهو مضطر إلى استعمال اللغة وهى رموز للتعبير عن الأشياء المادية، فإذا عبر بها عن أفكار فإنه مضطر إلى أن يقيم بين هذه الأفكار نفس ضروب التمايز التى يجدها بين الأشياء وأن يضع بين المعانى من الإنفصال مثل مابين الموضوعات المادية، فاللغة قد جعلت فى العادة للتعبير عن الأشياء وليس عن الأفكار والمعانى. والمنطق نفسه ليس سوى مجموعة من القواعد التى ينبغى أن نسير عليها فى إستخدامنا للرموز اللغوية، فهو منطق جوامد، لاينطبق على الواقع الحى بل على الأفكار الجاهزة الجامدة. وإذن فالعقل قد جعل للعمل لا للنظر وموضوعه المادة الجامدة إذ أنه عاجز عن فهم حقيقة التطور والحركة والديمومة من حيث أنه لا يسلم بالجدة المستمرة الأمر الذى يجعله عاجزاً عن فهم الحياة والنفاذ إلى باطن الواقع الحى، إذ لأنه يدرك الأشياء من خارج وبطريقة آلية محضة، بينما تدرك الغريزة هذا الواقع من

الداخل بطريقة عضوية، وهى تسمح للحيوان بأن يدرك غيره من الأحياء ـ عن بعد ـ بمقتضى نوع من التعاطف المباشر، بيد أنها موجهة نحو الوظائف الحيوية التى تضمن للحيوان أسباب البقاء فهى لاتملك من الوعى ما يجعلها ترتد إلى ذاتها أو تتعقل موضوعها. وأما إذا قدر للوعى الكامن فى الغريزة أن يستيقظ كما هو الحال لدى الإنسان فسيتيسر لهذا الوعى أن يستحيل إلى معرفة باطنة بدلاً من أن يخرج إلى العالم المادى على صورة فعل، فقد تستحيل الغريزة إلى حدس يكشف لنا عن أسرار الحياة. والحدس الغريزى ضرب من التعاطف، ولكنه تعاطف عقلى تصبح الغريزة فيه شاعرة بذاتها منزهة عن كل مقصد قادرة على تعقل موضوعها والتعمق فيه.

وإذن فالحدس هو الذى يكفل لنا إدراك الحركة والديمومة والحياة وهو يحيل ما تبقى لدى الإنسان من غريزة إلى تفكير، والشعور هو قوام الحياة وهو الذى به نميز بين الحيوان والإنسان من حيث الطبيعة لامن حيث الدرجة.

ويتعين علينا أخيراً أن نتناول حقيقة التطور بالدراسة، لكى نستخرج منه معنى الحياة من خلال الصراع المستمر بين الحياة والمادة، أى بين الشعور ـ الذى أنتج الغريزة والعقل معاً ـ وبين المادة، وهى الكل المتجانس الأقرب إلى الثبات والجمود. ولما كان الكون مجرى متدفقاً مستمراً، وتيار الحياة قد نفذ إلى صميم المادة الشائعة فى هذا الكون ليحيلها إلى نظام عضوى، فإننا نجد أن هذا التيار الحيوى يلقى مقاومة من جانب المادة فينشأ عنها التكثر. فينقسم مجرى الحياة ويتشتت، ولكن هذا لا يضعف من قوته بل يزيدها شدة. فالمادة إذن من عوامل ازدياد قوة الفعل، إذ أنها عائق وأداة ودافع ومحرك فى آن واحد، وهى قد نشأت من وهن التيار الحيوى أو توقفه، فهى عبارة عن وعى أو شعور متراكم متباطئ، فالصلة بين المادة والحياة هى كالصلة بين شئ يتراخى وشئ يتوتر أو بين شئ يتمدد وشئ يتركز، أو بين شئ يتبدد وشئ يتكون: فالحياة تزيد أو تحافظ على الطاقة بينما المادة تعمل على تبديدها.

ونحن إذا استسلمنا للحلم، وتركنا فكرنا يجرى اتفاقاً دون تحكم أو ربط، فإن ديمومتنا لاتلبث أن تهن وتتراخى، وكذلك حريتنا فإنها لن تلبث أن

تستحيل إلى آلية، وهنا سينحدر وجودها إلى هوة المادية، فلا نشعر بالمبدأ الروحى فى أنفسنا وهو ينبوع الحياة والفعل والخلق المستمر. والحياة كلها على وجه العموم هى عملية توتر وتركز وانتباه، وأما المادة فهى ذلك الشئ النفسى الذى يتجمد ويتمدد ويتراخى، وما العالم المادى فى نظرنا سوى كتلة ثقيلة تسقط أو تتهاوى، والحياة تسعى جاهدة للتحرر من قيود المادة وإسارها، فالحياة ليست سوى جهد يراد به رفع الثقل المادى الذى لايكف عن السقوط.

وواقع الأمر أن الحياة والمادة حركتان متضادتان فى داخل عملية التطور. فمادة العالم تؤلف مجرى غير منقسم، والحياة التى تخترقها مجرى غير منقسم أيضاً، وهذا المجرى المادى يعوق المجرى الحيوى، ولكن الأخير يظفر منه بشئ وهو ما يقتطعه منه من كائنات حية؛ وما التيار الحيوى الذى ينفذ إلى المادة سوى الشعور، وما المادة إلا البقايا المتخلفة التى تتهاوى بعد أن يهاجمها الشعور، وفى الحقيقة أن المادة والحياة يجب أن يسيرا جنباً إلى جنب فثمت حركة صاعدة هى حركة الحياة، وحركة هابطة هى المادة، وهذه الحركة المزدوجة هى أساس المذهب الحيوى عند برجسون. وقد ساعد الإنسان فى السيطرة على المادة عاملان :

أ ـ **اللغة** : وهى تمد الفكر بجسم لامادى يتجسد فيه فتغنيه عن الإلتجاء إلى أجسام مادية قد تطوية وتجرفه فى تيارها.

ب ـ **الحياة الإجتماعية**: التى تختزن جهود البشرية التى تحققت فى الماضى. غير أن الدماغ واللغة والمجتمع ليست سوى مظاهر خارجية لذلك الإمتياز الباطنى الذى يتمتع به الإنسان، فهى تعبر عن اختلاف فى الطبيعة بين الحيوان والإنسان، وتنقل الإنسان من المحدود إلى اللامحدود، ومن المغلق إلى المفتوح. وذلك يدل على أن الإنسان هو الحد الأقصى لعملية التطور؛ وعن طريق الإنسان استطاع الشعور أن يواصل سيره بحرية. فالإنسان إذن وحده هو الذى يعمل على استمرار الحياة، وليس النبات أو الحيوان سوى بقايا رواسب يتخلى عنها الكائن البشرى خلال عملية تحققه.

ولكن الإنسان لاينفصل عن الطبيعة. فالكائنات الحية جميعها متآزرة متضامنة محمولة على أجنحة الوثبة الحيوية تمضى لكى تقضى على كل ضروب المقاومة فتتغلب على سائر العوائق حتى الموت نفسه.

٤ ـ **العلم الإلهي:** يتساءل برجسون عما إذا كان علم الكون يمكن أن يقودنا إلى العلم الإلهى، وعن موضع الله بالنسبة للديمومة المستمرة أو التطور الخالق وهو يرد على هذا التساؤل قائلا: إن الله هو المركز الذى تنبع منه العوالم وليس هذا المركز شيئاً معيناً بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل التدفق ويبدو أن برجسون قد استمد هذه الفكرة من تاسوعات أفلوطين.

ونحن نجد فى هذه الفكرة خلطاً بين الخالق ومخلوقاته، على الرغم من أن برجسون يشير إلى أن الله وحده هو الينبوع الذى تخرج منه التيارات التى تؤلف العوالم المختلفة، إلا أنه يتمايز عنها: فالله عنده ليس حاصلاً على ذات لها وجود تام مكتمل، بل هو حياة غير منقطعة، وفعل وحرية. وقد خلط البعض بين الله وبين والوثبة الحيوية، وبينه وبين الديمومة، لأن القدرة المطلقة ليست من صفاته. وكذلك فإن فكرة التطور الخالق لاتسمح بتصور وجود إله عالمى مفارق للكون. وكذلك فإن الإله البرجسونى لايقبل أى صورة من صور الكمالات التى تنسب إلى المبدأ الإلهى، وهو أيضاً ليس إله الفلاسفة، بل هو إله خالق حر ليست له صفة الوعى أو الشعور أو العقل على نحو ما يتصف به الإنسان، بل هو فائق للوعى.

وإذن فما هى طبيعة الله عند برجسون؟ إنه يذكر أن الله موجود حاصل على ماهية سيكولوجية لارياضية أو منطقية فهو المطلق الذى يتجلى فينا أو بالقرب منا ونحيا ونتحرك فيه، ومعرفتنا به ناقصة، ولكنها ليست خارجية أو نسبية. وإذن فالله هو الموجود الأسمى الذى نصل إليه حينما نتعمق الوجود، أو هو تلك الديمومة المتركزة المتجمعة التى نبلغها حينما تنفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة.

ولكن الله عند برجسون ليس خالقاً يستخرج الوجود من اللاوجود، أو

يخلق العالم من العدم. وفكرة العالم زائفة تقوم على وهم خاطئ مؤداه أننا ننتقل فى أفعالنا من الخلاء إلى الملاء، ومن الغياب إلى الحضور ومن الحرمان إلى الامتلاك، فيخيل إلينا أن العدم قد سبق الوجود، ولكن الواقع أنه ليس ثمة خلاء مطلق فى الطبيعة، فالشئ الذى يزول يحل محله شئ آخر، وهكذا فالعدم غير موجود وغير متصور أصلا.

وكذلك نجد أن فكرة أفلاطون عن الصانع الذى أدخل النظام على فوضى المادة تعتبر أيضاً فكرة وهمية لأنه ليس فى الطبيعة سوى النظام، ولاسبق للفوضى على النظام. وينتقد برجسون كذلك فكرة القدرة المطلقة لله وفكرة العناية الإلهية. وبهذا نراه يرفض فكرة الإله الدينى والإله العقلى المجرد، ولكننا سنراه فى كتاب «منبعى الدين والأخلاق» وبعد دراسته للدين المسيحى، يقترب من بعض التصورات الدينية عن الجوهر الإلهى، وسوف يحل مشكلة وجود الله وصفاته استناداً إلى التجربة الصوفية فى نهاية تطوره الروحى وتحرره من المقولات البيولوجية التى استخدمها فى كتاب التطور الخالق والتى اضطر إلى أن يخضع لها فكرته عن الله.

ثانيا ـ منبعا الدين والأخلاق

بعد أن أخرج برجسون كتاب التطور الخالق ظن البعض أن فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادئ فلسفته على الحياة الروحية، أى فى ميدان الأخلاق والدين، ولكنه بعد فترة زمنية طويلة أخرج كتابه «منبعا الدين والأخلاق» وفيه كشف الفيلسوف عن عبقريته الفذة فى تطبيقه لمبادئ فلسفته فى ميدان الأخلاق والدين.

١ـ الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة :

يذكر برجسون فى هذا الكتاب أن ثمة نوعين من الأخلاق: أخلاق مغلقة وأخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجماعة وهى مليئة بالخلق والإبداع وعليها يتوقف مصير الإنسانية، وهذان النوعان من الأخلاق يقابلان اتجاهين متمايزين للوثبة الحيوية وهما: اتجاه الغريزة وقد أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة آلية كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل أو الذكاء وقد

أدى إلى ظهور الإنسان بما له من مقدرة على استخدام آلات غير عضوية.

وتقوم الأخلاق المغلقة في المجتمعات البدائية مقام الغريزة في الحيوان. ومثل هذه المجتمعات تقوم على الإلزام، وهو يرجع إلى غريزة اجتماعية، وظيفتها المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع. وليس من الممكن لهذه المجتمعات أن ترقى إلى مستوى حب الإنسانية ولايمكن القول بأن حب الإنسانية ينشأ عن حب الوطن وأن الإختلاف بينهما اختلاف في الدرجة، ذلك أن الإنتقال من الأسرة إلى الوطن ومن الوطن إلى الإنسانية ليس انتقالاً تدريجياً بل هو انتقال بين مراتب مختلفة.

ويذهب برجسون إلى أن تصورنا لنوعين من الأخلاق يرجع إلى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالأخلاق المغلقة يخضع الفرد في ظلها للجماعة ويمتثل لضغط المجتمع، أما في ظل الأخلاق المفتوحة فإن الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب لنداء الإنسانية.

أ ـ **الأخلاق المغلقة**: ولما كان من الضروري للمجتمع أن يحافظ على بقائه وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه، فالفرد يجد نفسه إزاء ضغط اجتماعي، إذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة. وتستعين في ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التي تضمن بها تحقيق الإلزام. فثمت تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيتكون من ذلك عقل جمعي.

والأخلاق على هذا النحو، هي نظام من العادات تكون مهمتها صيانة كيان المجتمع فهي أخلاق جمعية تعد رجعة إلى حياة الغريزة، وتعد أدنى من مستوى العقل، وتكون مهمة الضمير قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفراد الجماعة، والضمير ثمرة من ثمرات الحياة الجمعية، ووظيفته تنظيم التآزر الإجتماعي وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة. ويقوم هذا التنظيم على أساس ضغط «**الأنا الإجتماعية**» على الأنا الفردية خضوعا لغريزة الحياة وصيانة للتقاليد النافعة للمجتمع. والواجبات هنا لاشخصية إذ أن طاعة الواجب لذاته والإلزام الإجتماعي في المجتمعات

المغلقة والذى يتخذ صورة أمر مطلق، هو الصورة الإجتماعية للرابطة الموجودة فى عالم النمل أو النحل أو الخلية العضوية. ويرى برجسون أن الحرب هى أعلى صورة للتآزر الإجتماعى فإنها المحك الأول لاختيار مدى ولاء الفرد وإخلاصه فى خدمة جماعته وفى الدفاع عن ممتلكاتها ومصالحها.

وحينما يحقق الفرد سائر الواجبات والإلتزامات التى تفرضها الأخلاق المغلقة، فإنه يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والإجتماعية. والأخلاق المغلقة أخلاق اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهى ذات طبيعة بيولوجية.

ب ـ الأخلاق المفتوحة :

أما الأخلاق المفتوحة فهى ليست وليدة ضغط جتماعى، إذ أنها تصدر عن نزوع سام يتمثل فيه جاذبية القيم، وتعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة وتدعونا هذه الأخلاق إلى المحبة والتضحية، وبذل الذات. والفارق بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة فارق فى الطبيعة لافى الدرجة، والأخلاق المفتوحة تنزع لخدمة الإنسانية جميعاً ومثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقى، وهى تستعين على تحقيق رسالتها بنفر من الشخصيات الممتازة، فالعباقرة يكونون كأنواع جديدة تخلقها الوثبة الحيوية لتحقيق رسالتها، وهم أكثر البشر احتكاكا بمصدر الحياة وينبوع الجدة والجهد الخالق، كعلماء اليونان وأنبياء إسرائيل ورُسُل البوذية والقديسين المسيحيين والمصلحين.

والأخلاق المفتوحة تقوم على أكتاف هؤلاء العباقرة وهى أخلاق ديناميكية تعلو فوق مستوى العقل وتنتشر عن طريق الدفع والجاذبية من الأمام؛ بينما الأخلاق المغلقة تنتشر عن طريق الدفع من الخلف. وكذلك فإن الأخلاق المفتوحة إنما تقوم على الإستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذى يعجب به الناس ويجعلونه قدوة لهم يحاكونه، والبطل من هذه الصفوة الممتازة التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة، وهذه الصفوة تتميز بقدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة، لاعهد للناس بها من قبل، سواء فى مجال الفن أم فى مجال العلم أو فى أى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية. وهذا الإنفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة وقد يكون مصحوباً بحركة فكرية

خصبة أو إلهام عقلى ممتاز، كما يحدث لكبار المتصوفة والقديسيين الأبطال، فهو حدس صوفى وإلهام روحى أو توتر وجدانى. ويتحول هذا الإنفعال إلى تصور عقلى لايلبث أن يستحيل إلى مذهب، والإنفعال هو العنصر الحى الذى يكمن وراء الأخلاق الجديدة، فالأخلاق المسيحية تعمل على توجيه إرادة الناس نحو المحبة أو الإحسان؛ وهذا الإنفعال هو الذى مهد الجو لانتشار الأخلاق المسيحية، والمصلحون والصوفية يصدرون فى أعمالهم عن هذا الإنفعال الحى، لأن لديهم شعوراً بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه، فتتفتح نفوسهم فلا يعودون يشعرون بضغط المجتمع أو بثقل المادة وأسر الطبيعة، وهذا الشعور الذى يستولى عليهم هو مصدر القوة التى تمكنهم من حب الإنسانية جمعاء.

ويوجه هؤلاء الأبطال الإنسانية عن طريق التجربة الصوفية حيث يفتحون قلوبهم خلالها لمدد إلهى عارم يستولى على ذواتهم، وليس التصوف نشوة وانجذاباً فحسب، بل هو مجرى دافق هابط يريد أن يمتد من خلال هؤلاء الممتازين إلى نفوس الأفراد الأخيرين، فيدفعهم إلى حب الإنسانية، والأخلاق المفتوحة لاتنتشر عن طريق المبادئ المجردة، ولاتقوم على قوانين صارمة ملزمة، بل تقوم على الإستمالة القوية وتنتشر عن طريق النموذج الحى الذى تتجاوب نداءاته مع النزعة الصوفية الكامنة فى أعماقنا.

وتتوقف الأخلاق المفتوحة على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية فى نموذج بشرى واحد هو البطل أو القديس، وهو رمز للوثبة الحيوية، فهو الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها وإلتزامها وحدودها الاجتماعية المغلقة.

ولكن ثمت صلة بين الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة وهو أن كلاً منهما يرجع إلى ينبوع الحياة الأصلى، فالأخلاق ذات طبيعة بيولوجية.

٢ـ الدين الساكن والدين المتحرك:

وكما قسم برجسون الأخلاق إلى أخلاق مغلقة وأخلاق مفتوحة نراه يقسم الدين إلى : دين ساكن منبعه الغريزة ودين متحرك منبعه الحدس:

أ ـ الدين الساكن:

أما الدين الساكن فإنه يوجد لدى المجتمعات البدائية والمتحضرة، ولايخلو مجتمع من دين ما، والدين بهذا المعنى وليد حاجة بشرية، فالإنسان يشعر بالضجر والقلق والخوف والتردد، وهنا تتدخل الوظيفة الأسطورية للدين في حياتنا بطريقة فائقة للطبيعة لتهب الإنسان الثقة والطمأنينة وهذه الوظيفة الأسطورية هي التي تحفزنا إلى الإيمان بالخلود الشخصي، وهي تلعب نفس الدور الذي تقوم به الغريزة في المجتمعات الحيوانية، إذ أنها تقف أمام العقل وما يقوم به من عمل مفكك، فتحمل الفرد على التماسك بالحياة والإخلاص للجماعة. والدين الساكن وثيق الصلة بالسحر بل هما قد صدرا عن أصل واحد يرجع إلى ما تتخذه الطبيعة من حيطة إزاء ما يتهدد الكائن الناطق من أخطار.

ب ـ الدين المتحرك:

أما الدين المتحرك فإنه تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة وغايته الاتصال بالله لا التمسك بالمجتمع، ووسيلته الانفصال عن كل شيء لا التعلق بالحياة، وهو يحقق للبشر الطمأنينة والسكينة بشكل أرقى. ونجد هذا النوع من الدين لدى كبار الصوفية الذين يعبرون عن تماس أو احتكاك مباشر بالجهد الخالق الذي يكمن وراء الحياة. وهذا الجهد هو من الله.

والتصوف في حقيقته فعل وخلق، وجميع المتصوفة الحقيقيون رجال «فعل» والمسيح في نظر برجسون هو المثل الأعلى للصوفية على وجه الإطلاق، فالصوفي الحقيقي وهو الصوفي المسيحي، وشعر بأن الحب يستنفذ كل وجوده فهو يحب الإنسانية حباً إلهياً من خلال الله. وليس الصوفية مرضى نفسيين إذ هم قد استطاعوا أن يقيموا نظماً دينية ومؤسسات اجتماعية، وليس التصوف مرضاً أو شذوذاً بل هو يقترن بحالات غير عادية تصاحب الإنقلاب النفسي الهائل الذي ينقل النفس من الساكن إلى المتحرك. والواقع أن تشابه مواقف الصوفية يقوم دليلا على صدق تجاربهم، ودليلاً على وجود الكائن الأسمى الذي يتجهون إليه.

والتجربة الصوفية هى الطريق الأوحد لحل مشكلة الله حلاً تجريبياً، فلن تستطيع الفلسفة أو الدين الساكن أو تعطينا معرفة يقينية عن الألوهية بقدر ما تمدنا به عنها التجربة الصوفية الحقة التى هى مشاهدة عيانية، ورصد روحاني، ومثول فى مواجهة الحضرة الإلهية، وتمدنا الإحتمالات الجديدة التى تجئ بها التجربة الصوفية بحصيلة روحية ممتازة وهى «كون الله محبة» وأنه موضوع للمحبة كما تشير المسيحية وان الخلق مشروع إلهى أراد الله به أن يخلق موجودات تكون جديرة بحبه.

وعلى هذا فإن برجسون يرفض جميع الأدلة على إثبات وجود الله، ويستبقي دليل التجربة الصوفية وحده، الذى تكون عن طريقه فى حضرة الألوهية مباشرة، وأساس التجربة الصوفية هى تلك الطاقة الروحية الخلاقة المنبعثة من الوثبة الحيوية، ومهمتها توجيه الإنسانية بأسرها نحو مستقبل مشرق ملئ بالمحبة والتعاطف والغبطة الروحية التى تعلو على اللذة والألم، وهذه هى الحالة النفسية التى يصل إليها الصوفى فى نهاية تجربته، فالغبطة هى الكلمة الأخيرة للفلسفة.

وأخيراً يدعونا برجسون إلى الإعتدال فى السعى وراء الملذات والكماليات وضروب الترف، ويرى أن العودة إلى البساطة هي العلاج الوحيد لما فى مجتمعنا الحاضر من شرود وتعقيدات متزايدة، ويرى أن تسير الروح الصوفية إلى جوار الروح العلمية الآلية.

وأخيراً فإننا نرى كيف أن الوثبة الحيوية تكون وراء كل من نوعى الأخلاق والدين وكيف أن تيار الحياة ـ الذى يدور حول نفسه فيترك رواسب من المجتمعات المغلقة ـ هو الذى يحطم دائرة النوع فيخلق عباقرة الإنسانية.

ولكن يؤخذ على برجسون أنه لم يقدم لنا حلاً مقنعاً لمشكلة الألوهية، إذ اكتفى بالهروب وراء المشاهدة الصوفية العيانية، بحيث أننا لا نلمح تمييزاً أساسياً بين الله والوثبة الحيوية. وانعدام هذا التمييز لايعطينا صورة واضحة عن إله خالق ومخلوقات تعبر عن فعل الخلق، بل لايسمح لنا بأن نشير إلى ذات إلهية ذات صفات واضحة المعالم، إنما نجد على العكس من ذلك ضرباً من

الوحدة المطلقة التى لا تمايز فيها بين الخالق والمخلوقات. ومما لاشك فيه أن هذا الموقف البرجسونى المضطرب بصدد فكرة الألوهية إنما يرجع إلى تأثير فكرة الفيض والإشراق عند أفلاطون، وكذلك إلى تأثير المسيحية التى تقول بامتزاج الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية وإمكان تحول كل منهما إلى الأخرى.

ويجب أن نشير أيضاً إلى أن إشادة برجسون بالتصوف المسيحى وحده لأنه يقوم على الحب الإلهى، إنما تدل على إغفال صريح لصور التجارب الصوفية الأخرى كما نجدها مثلا عند المسلمين فصوفية الإسلام قد أفاضوا فى الكلام عن العشق الإلهى والمحبة الخالصة وحفلت آثارهم بصور روحية رائعة لمواجدهم الذوقية، وقد اعترف مؤرخو التصوف بما للمسلمين من فضل كبير على متصوفة الغرب المسيحى من هذه الناحية.

والخلاصة:

أن البرجسونية فلسفة تحاول الكشف - عن طريق الحدس - عن الخاصية الأساسية للوجود ألا وهى الديمومة أو الصيرورة، وترى أن هذا الزمان المطلق أى الديمومة يتمثل فى تدفق مستمر لوثبة حيوية تنشأ عنها ومن خلال تطورها صور الحياة المختلفة. ثم تتدخل هذه الوثبة فى صميم حياتنا الأخلاقية والدينية فتنشأ عنها الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة ثم الدين بنوعية: المتحرك والساكن، ولكل منهما مجاله الخاص وطبيعته المميزة.

ترجمـــة

المدخل إلى الميتافيزيقا

لبرجسون

المدخل إلى الميتافيزيقا

إذا قارن المرء بين التعريفات المختلفة للميتافيزيقا وتصورات المطلق، لاحظ أن الفلاسفة يتفقون ـ على الرغم مما بينهم من خلافات ظاهرية ـ على التمييز بين طريقتين تختلفان اختلافاً عميقاً في معرفة شئ ما. ومضمون الأولى أن الإنسان يحوم حول هذا الشئ، بينما مضمون الثانية أنه ينفذ إلى داخله. وتخضع الأولى للموقف الذى يقفه المرء والرموز التي يستعملها في التعبير، أما الثانية فهي لاترجع إلى أي موقف ولاتعتمد على أى رمز. وسيقال عن المعرفة الأولى إنها تقف عند «النسبي»، وعن الثانية إنها تبلغ «المطلق» حيثما تكون ممكنة.

ليكن مثلنا حركة شئ في المكان. إنني أدركه إدراكاً حياً مختلفاً بحسب الموقف الثابت أو المتحرك الذى أتطلع إليه منه، وأنا أعبر عنه تعبيراً مختلفاً وفقاً لنظام المحاور والعلامات الذى أرجعه إليه، أى حسب الرموز التي أعبر بها عنه. وأنا أسميه «نسبيا» لهذا السبب المزدوج: وهو أنى أتخذ مكاني في كلتي الحالتين خارج الشئ ذاته: فعندما أتحدث عن حركة مطلقة أنسب للمتحرك باطناً وما يشبه الحالات النفسيه. وبالإضافة إلى ذلك، فأنا أتعاطف مع هذه الحالات وأنفذ إليها بجهد الخيال ولن أشعر بنفس الشعور إزاء الشئ إذا كان متحركاً أو غير متحرك، أو إذا اتخذ حركة أو أخرى ولن يستند حينئذ لما أشعر به نحو الشئ، لا إلى الموقف الذى قد أقفه تجاهه مادمت داخل الشئ نفسه، ولا إلى الرموز التي قد أعبر بها عنه مادمت قد أفلتت عن كل تعبير للإستحواذ على الأصل وبالاختصار فلن يتم إدراك الحركة من الخارج أبداً، وبصفة ما من مكاني، ولكن من داخلها وفيها وفي ذاتها، وبهذا أستحوذ على شئ مطلق.

وليكن مثلنا الثاني شخصية من قصة تروى لى مغامراتها سيكون في مقدرة القصصي أن يعدد سمات الشخصية ويجعل بطله يتكلم ويعمل بقدر ما يحلو له: ومع هذا فإن كل ذلك لن يساوى الشعور البسيط غير المنقسم الذى أشعر به إذا تواجدت لحظة مع الشخصية ذاتها وحينئذ تبدو لى الأفعال والحركات والألفاظ كأنها تتدفق تدفقاً طبيعياً من المنبع. فلن تكون هذه أعراضاً تنضاف

إلى الفكرة التى كونتها لنفسى عن الشخصية لتزيد باستمرار من ثرائها دون أن تبلغ بها حد الكمال، إذ تقدم لى الشخصية حينئذ دفعة واحدة فى صورة متكاملة، وأما آلاف الأعراض التى تظهر الشخصية فبدلاً من أن تنضاف إلى فكرتى عنها وتزيدها ثراءً، ستبدو لى حينئذ على العكس من ذلك منفصلة عنها دون أن تقضى مع هذا على جوهرها أو تُضعفه. إن كل مايروى لى عن الشخصية يمدنى بوجهات نظر متعددة عنها. وكذلك جميع السمات التى تصفها لى وتقصر عن أن تمدنى بمعرفة عنها، إلا باللجوء إلى عدد كبير من المقارنات مع شخصيات أو أشياء سبقت لى معرفتها، إنما تعتبر كلها علامات نعبر بها عن الشخصية تعبيراً يتفاوت فى رمزيته: ومن ثمة فإن الرموز ووجهات النظر إنما تجعلنى أقف خارج الشخصية بحيث لاتمدنى منها إلا بما هو مشترك بينها وبين غيرها من الشخصيات دون أن تتعلق بها ذاتياً، ولكن حقيقتها الخاصة التى تنطوى على ماهيتها لايمكن أن أدركها من خارج إذ هى أمر داخلى من حيث تعريفه نفسه، كما لايمكن التعبير عنه برموز، إذ أنه لايخضع للقياس بشئ آخر، وعلى هذا فإن عمليات الوصف والتأريخ والتحليل إنما تتركنى هنا فى مجال النسبى. ويظل التواجد مع الشخصية وحده هو الذى يمنحنى المطلق.

ولايرادف «المطلق» «الكمال» إلا بهذا المعنى، وبهذا المعنى وحده فلن تعادل جميع صور مدينة تلتقط من جميع المواقع التى يمكن النظر إليها منها مهما أكمل بعضها البعض الآخر، هذه النسخة المرسومة رسماً بارزاً، وهى المدينة كما يراها المرء حينما يقوم بنزهته. وكذلك فإن جميع ترجمات قصيدة ما إلى كل ما يمكن أن تترجم إليه من لغات مهما أضافت من فروق طفيفة إلى فروق أخرى وصحح بعضها البعض الآخر بضرب من التنقيح المتبادل محاولة أن تقدم لى صورة تزداد اقتراباً من مضمون القصيدة التى تترجمها، فإن هذه الترجمات رغم هذا لن تفلح قط فى إعطائنا المعنى الباطن للقصيدة الأصلية، وتبقى دائماً الصورة التى نحصل عليها من وجهة نظر خاصة، والترجمة التى تتم بواسطة رموز معينة نافعة بالنسبة للشئ الذى انصب

عليه إدراكنا أو الذى تحاول الرموز التعبير عنه. ولكن المطلق كامل من حيث أنه ما هو بصورة كاملة.

ولاريب أن الناس لهذا السبب نفسه كثيراً ما ماثلوا، بين «المطلق» «واللانهائى» فإذا أنا أردت أن أنقل إلى من يجهل اللغة اليونانية الشعور البسيط الذى يتركه في نفسى بيت شعر لهوميروس فسأتلو ترجمة البيت، ثم أعلق على ترجمتى ثم أبسط تعليقى. وكلما انتقلت من تفسير إلى تفسير آخر أكثر إيضاحاً فإننى أقترب أكثر فأكثر مما أريد التعبير عنه، ولكننى لن أبلغه قط. وأنت عندما ترفع ذراعك تقوم بحركة تدركها من الداخل إدراكاً بسيطاً، ولكن ذراعك من الخارج - بالنسبة لى أنا الذى أنظر إليه - يمر بنقطة ثم بنقطة أخرى،ويتخلل هاتين النقطتين نقط أخرى أيضا، بحيث إذا أخذت فى العد استمرت العملية بدون نهاية،فالمطلق إذن،إذا نفذنا بإدراكنا إلى داخله بدا لنا شيئاً بسيطاً،ولكن إذا أدركناه من الخارج أى بالنسبة إلى شئ آخر، أصبح بالنسبة للعلامات التى تعبر عنه كقطعة النقد الذهبية التى سوف لاينتهى المرء أبداً من تقدير قيمتها بالنقود الصغيرة. ولكن كل ما يقبل فى آن واحد إدراكاً لاينقسم،وعداً لاينتهى يكون من حيث التعريف أمراً لامتناهياً.

وينتج عن هذا أنه لايمكن أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال «حدس» ، بينما يرجع كل شئ آخر إلى (التحليل). ونطلق هنا لفظ الحدس على التعاطف الذى ينتقل بالمرء إلى داخل شئ ما للتطابق مع ماينطوى عليه من صفة فريدة تستعصى لذلك على التعبير،أما التحليل، فهو -على العكس من ذلك- العملية التى ترد الشئ إلى عناصر معروفة من قبل - أى مشتركة بين هذا الشئ وغيره من الأشياء،فقوام التحليل إذن التعبير عن شئ بدلالة شئ آخر غيره، ومن ثم فإن كل تحليل إنما يُعد ترجمة وعرضاً مبسوطاً بواسطة الرموز وتصويراً يؤخذ من مواقف متتابعة،يسجل المرء منها نفس القدر من نقط التماس بين الشئ الجديد الذى يدرسه وغيره من الأشياء التى يظن المرء أنه على معرفة سابقة بها. والتحليل - بدافع من اتجاهه الأزلى الجامح لكى يحيط بالموضوع الذى فرض عليه أن يدور حوله - يضاعف المواقف بلا

نهاية ليكمل الصورة التى تستمر دائماً ناقصة، وينوع الرموز بلا انقطاع ليكمل الترجمة التى تظل مع هذا ناقصة فالتحليل يستمر إذن إلى مالانهاية، بينما الحدس ـ إذا ما كان ممكناً ـ عمل بسيط.

إذا سلمنا بهذا فسنرى بدون مشقة أن الوظيفة الجارية للعلم الوضعى هى التحليل ـ فهو يمارس عمله قبل كل شئ بواسطة رموز، وحتى علوم الحياة، وهى أكثر علوم الطبيعة حسية تقتصر على الصورة المرئية للكائنات الحية وأعضائها وعناصرها التشريحية. فهى تقارن الأشكال بعضها ببعض، وترد أكثرها تركيباً إلى ماهو أكثر بساطة. وأخيراً فهى تدرس سير الحياة فيما تنطوى عليه ـ من رمز مرئى إذا صح هذا التعبير فإذا ما كانت هناك وسيلة للحصول على حقيقة بصورة مطلقة بدلاً من معرفتها مواقف بالنسبة لها وللحصول على حدس بها بدلا من تحليلها، وبالاختصار إذا وجدت وسيلة لإدراكها بعيدا عن كل تعبير أو ترجمة أو تصوير رمزى فالميتافيزيقا هى هذا بعينه «فالميتافيزيقا إذن هى العلم الذى يزعم أنه يستغنى عن الرموز».

* * *

هناك إذن على الأقل حقيقة واحدة ندركها تماماً من الداخل بالحدس، وليس بالتحليل البسيط، وهذه الحقيقة هى شخصنا نفسه فى إنسيابه عبر الزمن: إنها ذاتنا التى تدوم. فقد لانستطيع أن نتعاطف عقلياً أو بالأحرى روحياً مع أى شئ آخر، ولكننا بلاريب نتعاطف مع ذواتنا.

عندما أجيل نظرة شعورى الباطنى حول ذاتى، وقد افترضت أنها عديمة النشاط، فإنى ألمح جميع الإدراكات الحسية التى تصل إليها من العالم المادى كما لوكانت كتلة صماء على سطح ذاتى، وهذه الإدراكات الحسية واضحة متميز بعضها عن البعض الآخر متراصة ـ أو قابلة لأن تكون متراصة ـ بعضها إلى جوار الآخر، وهى تتجه إلى التجمع فى (أشياء). وألمح بعد ذلك ذكريات تلتحم بهذه الإدراكات الحسية إلتحاماً متفاوتاً وتساعد على تفسيرها. وهذه الذكريات تبدو كما لوكانت منفصلة عن أعماق ذاتى منجذبة إلى السطح بفعل الإدراكات الحسية التى تشبهها. وتضاف هذه الذكريات إلى ذاتى دون

أن تكون هي هذه الذات تماماً. وأخيرا، فإني أحس بميول تظهر، وبعادات حركية، وبمجموعة من الأعمال المضمرة التي ترتبط ارتباطاً يتفاوت في قوته بهذه الإدراكات الحسية وهذه الذكريات. وجميع هذه العناصر ذات الصور المحددة المعالم تحديداً تاماً تبدو متمايزة عني تمايزاً أشد بقدر ما يتمايز بعضها عن البعض الآخر. وهي في اتجاهها من الداخل إلى الخارج يتكون منها عند تجمعها سطح كرة يأخذ في الإتساع إلى أن يتلاشى في العالم الخارجي. ولكني إذا ما استجمعت أطراف نفسي متجهاً نحو مركز شعوري، وإذا ما بحثت في أعماق ذاتي عمّا هو أكثر تماثلاً وأشد استمراراً وما هو في ذاتي أشد دواماً فإني أجد شيئاً يخالف ذلك تمام الاختلاف.

فتحت هذه البلورات المحكمة القطع، وتحت هذا التجمد السطحي، ينساب تدفق مستمر لايمكن مضاهاته بشيء مما وقع عليه بصري. إنه تعاقب حالات تنبئ كل منها عن الحالة التي تتلوها كما تحتوى على سابقتها. وحقيقة الأمر أن هذه الحالات لا تؤلف حالات متكثرة إلا بعد ما أكون قد تجاوزتها وعدت إلى الوراء لكي ألاحظ خط سيرها، بينما كانت ــ وأنا أشعر بها ــ على درجة بالغة القوة من التنظيم العضوى تعزوها من أبعد الأعماق حياة مشتركة لدرجة أنه لم يكن في استطاعتي أن أقول أين تنتهي أية حالة منها وأين تبدأ الأخرى. وفي الواقع لاتبدأ أية واحدة منها ولا تنتهي، ولكن يمتد بعضها متداخلاً في البعض الآخر.

إنها-إذا شئنا-كدوران أسطوانة، إذ أنه ليس هناك كائن حي لايشعر بأنه يصل رويداً رويداً في دوره إلى منتهى المطاف. وليست الحياة في حقيقة أمرها سوى مسيرة نحو الشيخوخة، ولكنها مع هذا ــ في نفس الوقت ــ دوران مستمر يشبه التفاف خيط على لفيفة غزل، ذلك لأن ماضينا يتبعنا ويتضخم بلا انقطاع مما يجمعه من الحاضر أثناء مسيرته. وليس الشعور في حقيقة أمره سوى ذاكرة.

وحقيقة القول هي أن ذلك ليس لفاً أو دوراناً، إذ أن هاتين الصورتين تثيران في الذهن صور خطوط، أو أسطح، تكون أجزاؤها متجانسة وقابلة لأن ينضاف

بعضها فوق البعض الآخر. ولكن لاتوجد لحظتان متماثلتان لدى أى كائن شاعر. فخذ مثلا العاطفة الأكثر بساطة وافرض أنها مستمرة واجعلها تستغرق الشخصية كلها، فإن الشعور الذى سيصاحب هذه العاطفة لن يظل مشابهاً لنفسه خلال لحظتين متعاقبتين، لأن اللحظة التالية تتضمن دائماً، علاوة على اللحظة السابقة، الذكرى التى تركتها هذه اللحظة الأولى، فالشعور الذى ينطوى على لحظتين متماثلتين يكون شعوراً بدون ذاكرة، وإذن فهو يتلاشى ويتولد من جديد بلا انقطاع. وهل هناك من صورة أخرى يمكن أن نصور بها عدم الشعور غير هذه.؟

يتعين إذن أن نستحضر صورة طيف يشتمل على ألف من الألوان المختلفة التى تتدرج فيما بينها تدرجاً غير محسوس يجعلنا ننتقل من أحدها إلى الآخر. إن تيار الشعور الذى يجتاز هذا الطيف، وهو يصطبغ طوراً بعد آخر بكل من هذه الألوان المتدرجة، سيحمل تغيرات متدرجة يشير كل منها إلى مايليه وينطوى فى داخله على صورة مختصرة لكل ما سبقه. وستظل أيضاً الدرجات المتتالية للطيف دائماً بعضها خارجية بالنسبة إلى البعض الآخر. إنها تكون متراصة تشغل مكاناً، وعلى العكس من ذلك فإن ماهو ديمومة خالصة يستبعد أية فكرة عن التراص والتخارج المتبادل والإمتداد.

لنتخيل إذن من باب أولى قطعة من المطاط غاية فى الصغر مضغوطة ـ إذا كان هذا ممكناً ـ فى نقطة رياضية، ولنمطها تدريجيا بحيث نخرج منها خطاً يطول باستمرار ولنثبت انتباهنا لا على الخط من حيث هو خط، ولكن على الفعل الذى يرسمه، ولنعتبر أن هذا الفعل على الرغم من ديمومته غير منقسم إذا إفترضنا أنه يتم دون توقف: وأننا إذا أقحمنا عليه توقفاً فإننا سنقوم بصدده بفعلين بدلاً من فعل واحد، وأن كلاً من هذين الفعلين سيكون حينئذ غير المنقسم الذى نتحدث عنه، وأن الفعل المحرك نفسه ليس هو الذى يكون منقسماً أبداً، ولكن الخط الثابت الذى يتخلف عنه كأثر فى المكان هو الذى يكون منقسماً ولنتخلص فى النهاية من المكان الذى يحمل الحركة فلا نهتم إلا بالحركة نفسها، أى فعل التوتر والامتداد، أى الحركة الخالصة، وسنحصل هذه المرة على صورة أكثر صدقاً لنمونا خلال الديمومة

ومع ذلك ستكون هذه الصورة أيضاً ناقصة، كما ستكون من جهة أخرى كل مقارنة غير كافية، لأن مسير ديمومتنا يشبه من بعض نواحيه وحدة حركة تتقدم، ويشبه من ناحية أخرى تعدد حالات تنبسط، ولأنه لايمكن لأى استعارة أن تعبر عن أحد الوجهين دون التضحية بالآخر. فإذا ما أنا استحضرت صورة طيف له ألف لون ولون فانه سيكون أمامى شئ تام التكوين بينما الديمومة فى حالة تكون مستمر. وإذا كنت أفكر فى قطعة مطاط تمتد وزمبرك ينبسط وينقبض غاب عن ذهنى ثراء الألوان وهو السمة المميزة للديمومة التى أحياها، فلم أعد أرى سوى الحركة البسيطة التى ينتقل بها الشعور من لون إلى لون آخر. إن الحياة الداخلية كل ذلك فى آن واحد، إنها تنوع فى الكيفيات واستمرار فى التقدم ووحدة الإتجاه. والصور عاجزة عن تمثيلها.

ولكن يمكن أيضاً تمثيلها بدرجة أقل وضوحاً وذلك بواسطة التصورات، أى بواسطة أفكار مجردة أو عامة أو بسيطة، والأمر الذى لاشك فيه. أنه مامن صورة يمكن أن تعبر تمام التعبير عن الشعور الأصيل الذى لدىَّ عن تدفق ذاتى. ولكنه لاضرورة أيضاً لأن أحاول التعبير عنه. فذلك الذى يعجز عن أن يستوعب بنفسه الحدس بالديمومة المكونة لوجوده فإن شيئاً ما لن يمنحه ذلك الحدس أبداً، وليست التصورات والصور أقدر على ذلك.

ويتعين أن يكون الموضوع الوحيد للفيلسوف هنا هو أن يبدأ عملاً معيناً تحاول عادات العقل الأكثر نفعاً فى الحياة أن تعوقه عند معظم الناس. ولكن للصورة-على الأقل-هذه الميزة، وهى أنها تبقينا فى مجال المحسوس، ولايمكن أن تحل أيه صورة محل حدس الديمومة. ولكن كثيراً من الصور المختلفة المستمدة من أنواع شديدة الاختلاف من الأشياء يمكنها بتقابل فعلها أن توجه الشعور نحو النقطة المضبوطة حيث يوجد حدس معين يمكن إدراكه.

وباختيارنا للصور الأكثر تبايناً بقدر الإمكان سنحول بين أى منها وبين أن تحل محل الحدس الذى من وظيفتها أن تستدعيه، إذ أن ماينافسها من الصور سيطردها فوراً. وحينما تجعل هذه الصور تتطلب جميعاً من ذهننا ـ على

الرغم من الإختلاف فى مظهرها ـ نفس النوع من الإنتباه ونفس الدرجة من التوتر ـ على نحو ما ـ سيعتاد الشعور رويداً رويداً على وضع خاص تماماً ومحدد كل التحديد، هو على وجه الدقة الوضع الذى يتعين على الشعور اتخاذه لكى يتجلى لذاته بدون حجاب، ولكن يجب أيضاً أن يذعن لهذا المجهود، إذ أنه لولا ذلك لما اطلع على أى شئ، بل لوُضع بكل بساطة فى الموقف الذى يجب أن يقفه لكى يبذل المجهود المطلوب، ويصل بذاته إلى الحدس. وعلى العكس من ذلك فإن عيب التصورات الأكثر بساطة فى مثل هذا الأمر هو أنها تكون فى الحقيقة رموزاً تحل محل الشئ الذى ترمز إليه، ولاتتطلب منا أى مجهود. وإذا نظرنا فيها عن كثب فسنرى أن كلاً منها لايحتفظ من الشئ إلا بما هو مشترك بين هذا الشئ والأشياء الأخرى. وسنرى أن كلاً منها يعبر أكثر مما تفعله الصورة عن «مقارنة» بين الشئ وما يشبهه من أشياء. ولكن لما كانت المقارنة قد أظهرت مشابهة، ولما كانت المشابهة خاصية من خصائص الشئ، ولما كانت الخاصية تبدو تماماً «جزءاً» من الشئ الذى يحتوى عليها، فإننا نُقنع أنفسنا بدون مشقة أننا إذا ما وضعنا تصورات إلى جوار تصورات نعيد تركيب الشئ بجميع أجزائه، وأننا نحصل بذلك كما يُقال على معادل عقلى له. ونحن نظن هكذا أننا نؤلف صورة أمينة للديمومة إذا أضفنا تصورات الوحدة، والتعداد، والإستمرار، والقابلية للقسمة النهائية أو غير النهائية ... إلخ. وهنا يوجد الوهم على وجه التحديد، وهنا أيضاً يكمن الخطر. فبقدر ما يمكن للأفكار المجردة أن تُسدى خدمة للتحليل أى لدراسة علمية للشئ فى صلاته مع الأشياء الأخرى جميعاً بقدر ما تكون عاجزة عن أن تحل محل الحدس، أى التحقق الميتافيزيقى للشئ فيما ينطوى عليه من عنصر جوهرى خاص به.

فمن ناحية لن تقدم لنا هذه التصورات فى الواقع ـ إذا صُفَّت بعضها إلى جانب بعض ـ إلا تأليفاً جديداً صناعياً للشئ الذى لايمكنها إلا أن ترمز لبعض مظاهره العامة التى تكون لاشخصية على نحو ما. إنه إذن من العبث أن نظن أننا نستطيع بواسطتها أن نستحوذ على واقع تقتصر على أن تقدم لنا ظلاً له. ولكن هناك من جهة أخرى إلى جانب الوهم خطر كبير جداً، إذ أن التصور

يعمم في نفس الوقت الذى يجرد فيه،فالتصور لايمكنه أن يرمز إلى خاصية معينة إلا إذا جعلها مشتركة بين أشياء لاحصر لها،فهو إذن يُعدِّل من شكلها تعديلا بدرجة متفاوتة، وذلك بما يمنحها من أبعاد. والخاصية إذا ما أعيدت إلى الموضوع الميتافيزيقى المستحوذ عليها تتطابق معه وتتشكل على الأقل وفقاً له، وتتخذ نفس معالمه. ولكن هذه الخاصية إذا ما انتزعت من الموضوع الميتافيزيقى، وعبّر عنها بتصورات فإنها تتسع اتساعا لاحد له وتتخطى الموضوع مادام يجب من الآن فصاعداً أن تشتمل عليه مع موضوعات أخرى. وترسم إذن التصورات المختلفة التى نكونها عن خواص أحد الأشياء حول هذا الشئ عدداً مساوياً فى الدوائر الأكثر اتساعاً، ولاتنطبق أى منها على هذه الخاصية تماماً. ومع هذا فإنه فى الشئ نفسه تتطابق الخواص مع هذا الشئ، وتتطابق تبعاً لذلك فيما بينها. وسنجد أنفسنا إذن مضطرين للبحث عن حيلة لإعادة التطابق. سنأخذ واحداً أياً كان من هذه التصورات ونحاول به أن نلحق بالتصورات الأخرى. ولكن وفقاً لابتدائنا من هذا التصور أو ذاك لن يتم الإلتقاء بنفس الطريقة. فوفقاً لابتدائنا مثلاً من الوحدة أو من الكثرة سندرك بطريقة مختلفة الوحدة المتكثرة للديمومة، وسيرجع كل شئ إلى الوزن الذى نلحقه بهذا أو ذاك من التصورات، وسيكون هذا الوزن تعسفياً دائماً، إذ أن التصور عندما يفصل عن الشئ يخلو من الوزن لأنه ليس إلا ظلاً لجسم. وهكذا ينشأ عدد من النظم المختلفة بقدر ما يكون هناك من وجهات نظر خارجية عن الواقع الذى نختبره،ومن دوائر أكثر اتساعاً يندرج تحتها. فليس عيب التصورات البسيطة وحدها إذن أنها تقسم الوحدة المحسوسة للشئ فى قدر كبير من التعبيرات الرمزية، فهى أيضاً تقسم الفلسفة إلى مدارس مختلفة تحتفظ كل منها بمكانها وتختار لنفسها أحجار اللعب وتبدأ مع المدارس الأخرى دوراً لانهاية له فإما أن تكون الميتافيزيقا ليست شيئاً آخر سوى لعبة الأفكار هذه، وأما إذا كانت عملاً جاداً للعقل يجب أن تتسامى على التصورات لتبلغ الحدس. والحقيقة أنه لاغنى لها عن التصورات،إذ أن جميع العلوم الأخرى تمارس عملها عادة بواسطة التصورات، ولايمكن للميتافيزيقا أن تستغنى عن العلوم الأخرى. ولكنها لاتكون فعلا على حقيقتها إلا عندما

تتجاوز التصور، أو على الأقل عندما تتحرر من التصورات الصلبة أو الجاهزة لتنشئ تصورات تختلف اختلافاً تاماً عن تلك التى نتداولها عادة، وأعنى بذلك صوراً مرنة، متحركة تكاد تبلغ حد السيولة، وتكون مستعدة دائماً لأن تتشكل بحسب قوالب الحدس المرنة. وسنعود فيما بعد إلى هذه النقطة الهامة. ولنكتف الآن بما بيناه من أن ديمومتنا يمكن أن تعرض علينا مباشرة فى حدس، وأنه يمكن أن يوحى لنا بها بطريقة غير مباشرة بوساطة صور، ولكنه لايمكن لهذه الديمومة - إذا أبقينا لكلمة «تصور» معناها الخاص - أن تُستوعب فى تمثل تصورى.

ولنحاول لحظة أن نجعل من ديمومتنا كثرة ما، ويجب حينئذ أن تضيف إلى هذا أن حدود هذه الكثرة بدلاً من أن تتمايز كما هو الحال فى حدود أية كثرة أخرى فإنها يطغى بعضها على البعض الآخر. وإنه يمكننا بلاشك بمجهود الخيال أن نجمّد الديمومة بعد تمام تدفقها وأن نقسمها إلى أجزاء تتراص، وأن نعد جميع الأجزاء، ولكن هذه العملية تتم من خلال الذكرى الثابتة للديمومة، وعلى مجرى الأثر الساكن الذى تخلفه حركة الديمومة وراءها، وليس على الديمومة نفسها. فلنعترف إذن أنه إذا ما كانت هاهنا كثرة، فإن هذه الكثرة لن تشبه أى كثرة أخرى. فهل نقول حينئذ أن للديمومة وحدة؟ لاشك أن استمراراً ما للعناصر التى يتداخل بعضها فى البعض الآخر إنما يُشارك على قدر متساو فى الوحدة والكثرة، ولكن هذه الوحدة، المتحركة المتغيرة المتلونة الحية، لاتشبه فى شئ ما الوحدة المجردة الثابتة الخاوية التى يحدد معالمها تصور الوحدة الخالصة. فهل نستنتج من ذلك أنه يجب أن نعرف الديمومة بالوحدة والكثرة فى آن واحد؟ إلا أنه من الغريب أننى مهما قلبت التصورين وجمعت بينهما بطرق مختلفة وأجريت عليهما أدق عمليات الكيمياء العقلية فلن أحصل قط على أى شئ يشبه الحدس البسيط الذى يكون لدىّ عن الديمومة، فى حين أننى إذا ما عدت فاستقررت داخل الديمومة بمجهود من الحدس أدركت على الفور كيف تكون وحدة كثرة أموراً أخرى كثيرة أيضاً. وإذن كانت هذه التصورات المختلفة وجهات نظر مختلفة وخارجية وكثيرة عن الديمومة. وسواء كانت هذه التصورات منفصلة

أو مجتمعة فإنها لن تسمح لنا بأن تنفذ إلى صميم الديمومة.

ولكننا مع ذلك ننفذ إلى باطنها، ولايمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق الحدس، وبهذا المعنى تصبح المعرفة الداخلية المطلقة لديمومة «الأنا» بواسطة «الأنا» ذاتها ممكنة. ولكن إذا ماطالبت الميتافيزيقا هنا بحدس، وأمكنها الحصول عليه فهذا لايقلل من حاجة العلم إلى التحليل. وسينشأ هنا الجدل بين المدارس، والتعارض بين المذاهب كنتيجة للخلط بين دور التحليل ودور الحدس.

وعلم النفس فى الواقع يستخدم التحليل، مثله فى ذلك مثل العلوم الأخرى، فهو يحلل الأنا التى أعطيت له أول الأمر فى حدس بسيط، إلى إحساسات ومشاعر وتصورات الخ ... يُدرس كلاً منها على حدة. ومن ثمة فهو يضع مكان الذات مجموعة من العناصر هى الوقائع النفسية. ولكنه هل هذه العناصر أجزاء؟ هنا تبرز أمامنا المشكلة كاملة. وتجنب البحث فى هذه المشكلة كثيراً ما أدى إلى عرض الشخصية الإنسانية على صورة لاتقبل الحل.

ولامراء فى أن كل حالة نفسية، لمجرد أنهـا تنسب إلى شخص، تعكس شخصيته فى جملتها. فليس هناك من شعور، مهما كان بسيطاً، لايتضمن بالقوة ماضى الموجود الذى يشعر به وحاضره ويمكن له أن ينفصل عن هذا الموجود، ويكون «حالة قائمة بذاتها» إلا بواسطة جهد من التجريد أو التحليل. ولكن بدون فعل التجريد أو التحليل هذا سيتعذر تطور علم النفس وتقدمه، وهذا أمر لا يقلُّ عن سابقه فى أنه ليس مثار أى نزاع، ولكن م تتكون العملية التى يفصل بواسطتها عالم النفس حالة سيكولوجية لكى يضمها فى صورة تتفاوت فى درجة استقلالها؟ إنه يبدأ بالتغاضى عن التلوين الخاص للشخص، وهو أمر لايمكن التعبير عنه بألفاظ معروفة مشتركة. ثم هو يجتهد ليعزل فى الشخص الذى بسطه على هذا النحو هذا المظهر أو ذاك مما يصلح لدراسة تثير الإهتمام. فإذا ما تعلق الأمر مثلاً بالميل، ترك جانباً اللون الذى لايمكن التعبير عنه والذى يصطبغ به ويجعل من ميلى شيئاً آخر غير ميلك، ثم يعكف على الحركة التى تتجه شخصيتنا عن طريقها نحو موضوع معين منفصل، سيعزل هذا الموقف وسينشئ واقعة مستقلة من هذا المظهر الخاص للشخص وهو

وجهه نظر حول حركة الحياة الداخلية، وهو أيضاً تخطيط إجمالي للميل المحسوس. وفي هذا عمل مشابه لعمل فنان ـ أثناء مروره بباريس ـ فهو يأخذ مثلاً صورة أولية لبرج من كنيسة نوتردام، وهذا البرج مرتبط بالأرض ارتباطاً وثيقاً. وكذلك يرتبط بما يحيط به وبباريس كلها الخ ... فيتعين البدء بفصله عما يحيط به، فلن يسجل الرسام من المجموع إلا مظهراً معيناً وهو هذا البرج من نوتردام. والآن فإن البرج يتكون في الواقع من حجارة يخلع تجمعها الخاص على البرج شكله، ولكن الرسام لايهتم بالحجارة، وهو لايسجل غير خطوط ظل البرج. فهو يضع إذن محل النظام الواقعي والداخلي للشئ تركيباً جديداً خارجياً وتخطيطاً فحسب، بحيث يستجيب رسمه جملة لوجهة نظر معينة حول الشئ والاختيار لأسلوب معين من التعبير. والأمر مشابه لذلك تماماً فيما يختص بالعملية التي يستخرج بها عالم النفس حالة نفسية من الشخص جملة. فهذه الحالة النفسية المعزولة ما هي إلا رسم أولي وبداية لتأليف جديد مصطنع، إنها الكل منظور إليه من خلال مظهر معين أولي كان مثار اهتمام خاص وعني بتسجيله. وليست هذه الحالة جزءاً ولكنها عنصر لم يتم الحصول عليه بالتجزئة ولكن بواسطة التحليل.

والآن. سيسجل الزائر الغريب بلاشك تحت كل الرسوم الأولية التي أخذت لباريس كلمة: «باريس» بصفة تذكار لها. ولما كان قد شاهد باريس بالفعل فسيمكنه نزولاً من الحدس الأصلي للصورة الكلية لها أن يحدد فيها مواقع رسومه الأولية، وأن يربط هكذا بين بعضها والبعض الآخر. ولكن لن تتاح له أيه وسيلة للقيام بالعملية العكسية: فمن المستحيل حتى باستخدام عدد لاحصر له من الصور الأولية، مهما بلغت من الدقة وحتى باستخدام كلمة «باريس»التي تشير إلى ضرورة الربط بين هذه الصور ، من المستحيل أن يصعد المرء من هذه الصور الأولية إلى حدس لم يسبق له إكتسابه، وأن يتمثل الشعور بباريس إذا لم يكن قد شاهدها،ذلك أن المرء لايواجه هنا أجزاء للكل،ولكنه يواجه تسجيلات اقتطعت من جملة الشئ. ولنتناول مثالاً يكون أشد واقعاً، فنختار حالة يكون فيها التسجيل أكثر اكتمالاً في رمزيته: ولنفرض أنه تُعرض عليَّ الحروف التي تدخل في تكوين قصيدة أجهلها،وقد مُزجت كيفما اتفق

فإذا ما كانت الحروف أجزاء من القصيدة فإنني استطيع محاولة إعادة تركيب القصيدة بواسطتها بعد إجراء ترتيبات مختلفة، كما يفعل الطفل بالمكعبات التي عليها رسوم ويكون منها صورة. ولكنني لن أفكر في ذلك لحظة واحدة. ذلك لأن الحروف ليست أجزاء مركبة ولكنها تعبيرات جزئية، وهو أمر مختلف كل الإختلاف. ولهذا السبب، فإنني إذا كنت أعرف القصيدة، أضع على الفور كل حرف من الحروف في المكان الذى يناسبه وأربط بينها دون صعوبة في خط مستمر. في حين أن العملية العكسية عملية مستحيلة، وحتى حين أزعم أننى أحاول القيام بهذه العملية العكسية، وحتى عندما أضع الحروف طرفاً إلى طرف، فإننى أبدأ بتصور معنى محتمل. إننى أمنح نفسى إذن حدساً،وأنا أحاول أن أهبط من هذا الحدس إلى الرموز الأولية التى تعيد تأليف التعبير عنه، إن فكرة إعادة تركيب الشئ بواسطة عمليات تستخدم عناصر رمزية وحدها تنطوى على بطلان لايتطرق إلى عقل أى شخص إذا ما وضعنا فى حسابنا أننا بصدد أجزاء الشئ ولكننا ـ على نحو ما ـ بصدد أجزاء الرمز.

غير أن المحاولة التى يحاول بعض الفلاسفة أن يعيدوا بها تركيب الشخص بواسطة حالات نفسية تعتبر عملية من هذا القبيل،سواء اقتصروا على هذه الحالات نفسها أو أضافوا خيطاً الغرض منه أن يربط بين هذه الحالات. إن التجريبين والعقليين ضحية هنا لنفس الوهم، فكل منهم يعتبر التسجيلات الجزئية أجزاء حقيقية ومن ثم فهم يخلطون بين وجهة نظر التحليل ووجهة نظر الحدس أى بين العلم والميتافيزيقا.

يقول الأولون بحق: إن التحليل النفسى لن يكشف فى الشخص عن شئ أكثر من الحالات النفسية.

وهذه هى فى الواقع وظيفة التحليل، بل،هذا هو نفس تعريفه،وليس لعالم النفس من عمل إلا أن يحلل الشخص،أى أن يسجل حالاته، وهو سيضع على أكثر تقدير العنوان «أنا» على هذه الحالات قائلا إنها «حالات للأنا» كما يكتب المصور كلمة «باريس» على كل صوره الأولية. فليست «الأنا»

فى مجال عمل عالم النفس ـ والذى يتحتم عليه أن يمارس عمله فيه ـ إلا علامة تذكر بالحدس الأولى (الذى يبدو مبهماً للغاية على أيه حال) ذلك الحدس الذى أمد عالم النفس بموضوعه. إن «الأنا» هنا ليست إلا كلمة، والخطأ الكبير يكمن فى الإعتقاد بأنه يمكن العثور على شئ ما خلف هذه الكلمة مع البقاء فى نفس المجال. ومن هذا القبيل كان خطأ هؤلاء الفلاسفة الذين عجزوا عن الإكتفاء بأن يكونوا علماء نفس فى ميدان علم النفس مثل تين وستيوارت مل، فهما مع أنهما من علماء النفس من حيث المنهج الذى يستخدمانه إلا أنهما قد ظلا ميتافيزيقيين من حيث الموضوع الذى يستهدفانه. فهما يريدان حدساً ويتبعان أسلوباً غريباً متناقضاً حينما يطلبان هذا الحدس عن طريق التحليل الذى هو فى حقيقة أمره نفى للحدس. إنهما يبحثان عن «الأنا» ويزعمان أنهما سيجدانها فى الحالات النفسية فى حين أنه لم يمكن الإستحواز على هذه الحالات النفسية المتنوعة إلا بالخروج من «الأنا» للحصول ـ من الشخص ـ على سلسلة من الصور الأولية والتسجيلات والصور التى تتفاوت فى بساطة خطوطها ورمزيتها. وبناء على هذا فإنهما مهما رصا الحالات النفسية بعضها إلى جوار البعض الآخر، وأكثرا من نقط التماس فيما بينها، وكشفا عما بينها من فجوات، فإن «الأنا» تظل بعيدة عن متناولهما بحيث ينتهى بهما الأمر إلى ألا يجدا فيها إلا شبحاً لاقيمة له. ومثل هذا أن ينكر المرء أن للإلياذة معنى، لأنه بحث بدون جدوى عن هذا المعنى بين الحروف التى تكونها.

وإذن فقد نشأت التجريبية الحسية، فى الفلسفة هنا نتيجة للخلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل، وقوامها أن يبحث المرء عن الأصل فى ترجمته حيث لايمكن حتماً أن يوجد، وأن ينكر الأصل بحجة أننا لانجده فى الترجمة وهى تنتهى بالضرورة إلى ضرب من النفى، ولكننا إذا نظرنا فيها عن كثب لاحظنا أن ضروب النفى هذه تعنى بكل البساطة أن التحليل ليس هو الحدس، وهذا الأمر هو الجلاء بعينه.

فالعلم ينتقل مباشرة من الحدس الأصلى ـ والمبهم على نحو ما، والذى يمد العلم بموضوعه ـ إلى التحليل الذى يضاعف إلى مالانهاية وجهات النظر

حول هذا الموضوع. وسرعان ما ينتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنه فى الإمكان إعادة تركيب الشئ عن طريق الجمع بين مختلف وجهات النظر المتعلقة به. فهل من الغريب أن يرى هذا الموضوع وقد استعصى عليه دائماً الإمساك به، كالطفل الذى يريد أن يصنع لنفسه لعبة ثابتة بالظلال التى ترتسم أشباحها على الحائط؟

ولكن المذهب العقلى ضحية نفس الوهم، وهو يبدأ من نفس الخلط الذى وقع فيه المذهب التجريبى الحسى، ويظل مثله عاجزاً نفس العجز عن الإحاطة بالشخصية. فمثله مثل التجريبية الحسية يعتبر الحالات النفسية كما لو كانت أجزاء مقتطعة من «الأنا» التى تجمع بينها، وهو أيضاً كالمذهب التجريبى الحسى يسعى للربط بين هذه الأجزاء لكى يقيم وحدة الشخص، وهو أخيراً كالمذهب التجريبى الحسى من حيث أنه يرى وحدة الشخص وهى تفلت منه بلا تعيين خلال المجهود الذى لايفتأ يجدده للإحاطة بها. ولكن بينما ينتهى الأمر بالتجريبية الحسية ـ وقد أدركها الإعياء ـ إلى أن تعلن أنه ليس هناك شئ غير كثرة الحالات النفسية، يستمر المذهب العقلى فى الإصرار على تأكيد وحدة الشخص. ومن الصحيح أنه لما كان يبحث عن هذه الوحدة فى مجال الحالات النفسية ذاتها، وكما كان مضطراً من جهة أخرى إلى أن يدرج فى حساب الحالات النفسية كل الكيفيات والتعيينات التى يجدها خلال التحليل (مادام التحليل حسب تعريفه ذاته ينتهى دائماً إلى حالات) لم يعد لديه من أجل وحدة الشخص إلا شئ سلبى بحت، أى انتفاء كل تعيين. فلما كانت الحالات النفسية قد استحوذت بالضرورة من خلال هذا التحليل على كل ما يعرض أدنى مظهر من المادية واحتفظت به لنفسها. فلن يمكن أن تكون «وحدة الأنا» سوى صورة بدون مادة، وسيكون لاتعييناً وفراغاً مطلقاً والمذهب العقلى، وهو يعيد بناء الشخصية، يضيف شيئاً ما أكثر ابتعاداً عن الواقع أيضاً، وهو ذلك الخلاء الذى تتحرك فيه الظلال، أى مكان الظلال، إن صح هذا القول، وهو يضيف هذا الخلاء إلى الحالات النفسية المنفصلة أى ظلال الأنا هذه التى يُعَد مجموعها فى نظر الحسيين التجريبيين معادلاً للشخص. فكيف يمكن لهذه «الصورة» ـ وهى فى حقيقة الأمر لاشكل لها ـ

أن تعبر عن السمة المميزة للشخصية الحية، الفاعلة، المحسوسة، وأن تميز بين بيير وبول؟ فهل يستغرب إذن أن يواجه هؤلاء الفلاسفة الذين فصلوا هذه «الصورة» عن الشخصية بأن الصورة بعد هذا عاجزة عن تعيين الشخص، وأن يؤدى بهم الأمر بالتدريج إلى أن يجعلوا من ذاتهم الفارغة مكاناً قابلا لاقاع له لايخص بول أكثر مما يخص بيير، ويوجد فيه مجال-حسبما يحلو لنا-للإنسانية جمعاء أو لله أو للوجود بأسره؟ وأنا لا أجد هنا بين التجريبية الحسية والمذهب العقلى إلا هذا الفارق الوحيد: وهو أنه لما كان الحسيون التجريبيون يبحثون عن وحدة الذات فيما يشبه نوعاً ما الفجوات الواقعة بين الحالات النفسية ينتهى بهم الأمر إلى سد هذه الفجوات بحالات أخرى، وهكذا إلى مالانهاية، بحيث أن الأنا وقد ضغطت فى حيز يتجه باستمرار إلى الإنكماش بحيث يميل نحو الصفر كلما أوغل المرء فى التحليل،فى حين أن المذهب العقلى لما كان قد جعل من «الأنا» المكان الذى تستقر فيه الحالات النفسية يجد نفسه أمام مكان فارغ ليس ثمة من سبب للوقوف فيه هنا أو هناك، ويتجاوز كل حد من الحدود المتعاقبة التى يراد وضعها لتعيينه،ويستمر فى الإتساع،ويميل إلى أن يتلاشى لافى الصفر ولكن فى اللامتناهى.

فالمدى إذن ليس واسعاً إلى الحد الذى يفترضه البعض بين مذهب حسى تجريبى مزعوم، مثل مذهب تين، وأكثر التأملات تعالياً مما نجده لدى بعض أصحاب مذهب وحدة الوجود من الألمان. فالمذهب متشابه فى كلتى الحالتين وقوامه الاستدلال الذى تستخدم فيه عناصر الترجمة كما لو كانت أجزاءاً من الأصل. ولكن التجريبية الحية الحق هى التى تهدف إلى الإقتراب عن كثب بقدر الإمكان من الأصل نفسه وتسبر أغوار حياته وتجس نبضات النفس بضرب من الكشف الروحى، وهذه التجريبية الحسية الحق هى الميتافيزيقا الحقيقية. ويعتبر هذا العمل على أقصى ما يكون من الصعوبة، لأنه لم يعد فى مقدور أى من التصورات الجاهزة التى يستخدمها الفكر فى عملياته اليومية أن يقدم له أى مساعدة. وليس هناك أسهل من القول بأن الأنا كثرة أو أنها وحدة أو بأنها تركيب من هذه وتلك. فالوحدة والكثرة هنا صورتان لاحاجة لانطباقهما على الموضوع ونجدهما جاهزتى التكوين. كما يحدث حينما

نختار من بين كومة من الملابس الجاهزة ما يصلح منها لبيير ولبول فى نفس الوقت لأن هذه الملابس لاتحمل صورة أى منهما بدقة ولكن التجريبية الحسية الجديرة بهذا الإسم أى تلك التى لاتعمل إلا حسب قياس، تجد نفسها مضطرة بصدد كل موضوع جديد تدرسه – لأن تبذل مجهوداً جديداً كل الجدة. فهى تفصل للموضوع تصوراً مناسباً له وحده، وهو تصور يكاد لايمكن أن نقول عنه إنه تصور، ذلك لأنه لاينطبق إلا على هذا الشئ وحده، فهذه التجريبية لاتباشر عملها بالربط بين أفكار معروضة فى السوق كالوحدة والكثرة مثلاً، ولكن الصورة التى تقودنا إليها تكون ـ على العكس من ذلك– وحيدة بسيطة. مما يجعلنا نفهم تمام الفهم ـ حالما تتكون ـ لماذا نضعها فى إطارات الوحدة والكثرة، وكلاهما أوسع منها بكثير. وأخيراً فإن الفلسفة التى عرفناها على هذا النحو لاتقوم على الإختيار بين التصورات والتحزب لمدرسة معينة، ولكنها تمضى للبحث عن حدس وحيد، تعود فتهبط منه هبوطاً مماثلاً إلى مختلف التصورات ذلك لأننا اتخذنا منها موقفاً فوق الإنقسامات المدرسية.

أما أن للشخصية وحدة، فهذا أمر أكيد ولكن قولاً من هذا القبيل لايعلمنى شيئاً عن الطبيعة الخارقة لهذه الوحدة التى هى الشخص. وأما القول بأن «أنائيتنا» ينبغى أن تكون متكثرة. فإننى أسلم أيضاً به، ولكن توجد هاهنا كثرة يجب أن نعترف أنه ليس بينها وبين أى كثرة أخرى عنصر مشترك، إن الذى يهم الفلسفة حقاً هو معرفة نوع الوحدة أو الكثرة أو الحقيقة التى تعلو على الواحد ـ وعلى الكثير المجردين ـ تلك التى تكون عليها الوحدة المتكثرة للشخص. ولن تصل الفلسفة إلى معرفة هذه الوحدة إلا إذا استحوذت على حدس «الأنا» البسيط بواسطة «الأنا». وبحسب المنحدر الذى تختاره حينئذ لكى تعود إلى الهبوط من هذه القمة ستنتهى إلى الوحدة أو إلى الكثرة أو إلى أى واحد كان من التصورات التى تستخدم فى محاولة تعريف الحياة المتحركة للشخص. ولكننا نكرر قولنا بأن أى خلط بين هذه التصورات لن يمدنا بشئ يشبه الشخص الذى يستمرعبر الزمان.

فإذا أنت قدمت لى مخروطاً جامداً فإننى أتبين بدون مشقة كيف ينقبض

في انكماش متجهاً إلى القمة، ويميل إلى التلاشي في نقطة رياضية، وكيف ينفسح أيضاً عند قاعدته على شكل دائرة تتسع إلى مالانهاية، إلا أنه لا النقطة ولا الدائرة ولارص الإثنين على سطح يمدني بأية فكرة عن المخروط، والأمر كذلك فيما يتعلق بالوحدة والكثرة في الحياة النفسية. وهكذا الأمر أيضاً فيما يخص الصفر واللامتناهي اللذان يستهدف التجريبيون الحسيون والعقليون الانتهاء إليهما في تحليلهم للشخصية.

والتصورات كما سنبين تتواجد في العادة مزدوجة؛ أي يُرد كل زوجين منهما معاً، وتعبر عن الضدين، ولاتوجد أي حقيقة محسوسة لايمكن أن نحصل بصددها على وجهتي النظر المتضادتين في نفس الوقت ولاتندرج بالتالي تحت التصورين المتضادين، وينتج عن ذلك قول ونقيضه يستحيل الجمع بينهما منطقياً، وذلك لسبب بسيط جداً مؤداه أنه لايمكن أبداً أن نقيم شيئاً بواسطة تصورات أو وجهات نظر، ولكن المرء ينتقل بدون مشقة في حالات كثيرة من الموضوع المدرك بالحدس إلى التصورين المتضادين، ولما كان المرء يرى كيف يخرج القول ونقيضه من الواقع الحقيقي؛ فهو يدرك في نفس الوقت كيف يتعرض هذا القول ونقيضه وكيف يأتلفان.

من الصحيح أنه يجب أن نقوم من أجل ذلك بقلب العمل المعتاد للعقل. إن التفكير هو في العادة الإنتقال من التصورات إلى الأشياء؛ وليس من الأشياء إلى التصورات. إن معرفة حقيقة واقعية هي بالمعنى المألوفة لكلمة «المعرفة» أخذ تصورات جاهزة وإجراء الموازنة بينها ثم ربطها فيما بينها حتى يمكن الحصول على مايعادل الواقع عملياً ولكن يجب ألا يغيب عنا أن العمل العادى للعقل بعيد عن أن يكون عملاً مجرداً من المصلحة؛ فنحن لانهدف عادة إلى المعرفة من أجل المعرفة، ولكننا نستهدف المعرفة من أجل قرار نتخذه أو مصلحة نقضيها، وبالإختصار لإشباع حاجة. إننا نبحث إلى أي مدى يكون الشيء الذي نبغي معرفته هذا أو ذاك؛ ويقع تحت أي جنس معروف وما يثيره لدينا من نوع الفعل أو المسلك أو الموقف. إن هذه الأفعال والمواقف المختلفة والممكنة هي اتجاهات تصورية لفكرنا تتحدد بطريقة نهائية بحيث لايبقى أمامنا إلا أن نتبعها. وهذا هو على وجه التحديد تطبيق التصورات على الأشياء.

إن محاولة تطبيق التصور على الموضوع هى بمثابة سؤالنا عما يمكن أن نفعله به وما يمكن للشىء أن يفعله من أجلنا. إن لصق بطاقة تصور على شئ ما هو تعيين ـ بألفاظ دقيقة ـ لجنس الفعل أو الموقف الذى يجب أن يثيره الشئ بالنسبة لنا. وكل معرفة بمعنى الكملة تكون إذن موجهة نحو اتجاه ما،أو مستمدة من وجهة نظر معينة. ومن الصحيح أن مصلحتنا كثيراً ما تكون معقدة، ولهذا السبب فقد يحدث أننا نوجه معرفتنا لنفس الموضوع فى عدة إتجاهات متعاقبة،وأن ننوع وجهات النظر حوله. ومن هذا تتألف بالمعنى المعتاد لهذين اللفظين معرفة «واسعة» و «محيطة» للموضوع، وعندئذ نجد الموضوع قد انتهى لا إلى تصور وحيد، ولكن إلى عدد كبير من التصورات، ومن المفروض أنه يشارك فيها». فكيف يشارك فى كل هذه التصورات فى آن واحد؟ ليس هذا بالسؤال الذى يهم الحياة العملية، وليس علينا أن نطرحه على أنفسنا. فمن الطبيعى، بل ومن المشروع أيضاً أن نسلك مسلك الرص وإجراء الموازنة بين التصورات فى الحياة الجارية. ولن تنشأ عن ذلك أية صعوبة فلسفية مادمنا نمتنع ـ بحسب اتفاق ضمنى ـ عن أن تتفلسف.لكن إذا ما نقلنا أسلوب العمل هذا إلى الفلسفة، وإذا ماسرنا هنا أيضاً من التصورات إلى الأشياء واستخدمنا ـ من أجل المعرفة المجردة عن الغرض لموضوع نهدف هذه المرة لأن نستحوذ عليه فى ذاته ـ طريقة للمعرفة تستلهم مصلحة معينة وتكون من حيث تعريفها نظرة أخذت للشئ من خارج، فإن كل ذلك يعنى أننا نولى ظهرنا للهدف الذى كنا نتوخاه، ومعناه أيضاً الحكم على الفلسفة بأن تكون صراعاً أبدياً بين المدارس، وفى هذا أيضاً إحلال للتناقض فى صميم الموضوع وفى المنهج. فإما أن يمتنع وجود أى فلسفة وتكون كل معرفة للأشياء معرفة عملية موجهة نحو منفعة يمكن الحصول عليها منها، وإما أن يكون التفلسف هو التواجد فى الشئ ذاته بمجهود حدسى.

ولكن من أجل فهم طبيعة هذا الحدس ومن أجل أن نحدد أين ينتهى الحدس وأين يبدأ التحليل يجب أن نعود إلى ماقيل سابقاً عن تدفق الديمومة.

وسيلاحظ أن التصورات أو الصور التخطيطية التى ينتهى إليها التحليل تتسم

جوهرياً ـ أثناء فحصنا لها ـ بطابع السكون وعدم الحركة. فقد فصلت من الصورة الكلية للحياة الداخلية، هذا العنصر النفسى الذى أسميه إحساساً خالصاً. وأنا أفترض طيلة دراستى له أنه يظل على ماهو عليه، وإذا ما وجدت فيه أى تغير قلت: إنه ليس ثمة إحساس وحيد، ولكن إحساسات عديدة متعاقبة وسأنقل حينئذ إلى كل من هذه الإحساسات المتعاقبة الثبات الذى نسبته من قبل إلى الإحساس فى جملته. وعلى أية حال سيمكننى إذا ما أوغلت فى التحليل بدرجة كافية أن أصل إلى عناصر أعتبرها غير متغيرة. وهنا فقط ـ وليس فى أى موضع آخر ـ أستطيع أن أجد قاعدة العمليات الراسخة التى يحتاج العلم إليها لكفالة تقدمه الخاص.

ومع ذلك فليس هناك حالة نفسية، مهما بلغت من البساطة، لاتتغير فى كل لحظة مادام ليس هناك شعور بلاذاكرة، ولا استمرار لحالة بدون إضافة ذكرى لحظات سابقة إلى الشعور الحالى، ومن هذاتتكون الديمومة. ذلك لأن الديمومة الداخلية هى الحياة المستمرة للذاكرة تبسط الماضى فى غمار الحاضر، سواء انطوى الحاضر بوضوح على صورة الماضى التى لاتفتأ تتضخم بلا انقطاع أو بالأحرى قام شاهداً ـ بما هو عليه من تغير كيفى مستمر ـ على العبء الذى يزداد ثقلاً باستمرار، والذى يجره المرء وراءه كلما تقدمت به السن، ولولا هذا البقاء للماضى فى الحاضر لما كانت هناك ديمومة ولكن كان هناك تآن فحسب.

من الصحيح أنه إذا ما عيب على أننى انتزع الحالة النفسية من الديمومة بواسطة تحليلى لها فحسب فإننى سأدفع ذلك عن نفسى قائلا: إن كلا من هذه الحالات النفسية الأولية التى ينتهى تحليلى إليها هى حالة لاتزال تشغل زماناً. سأقول: «إن تحليلى يحل فعلاً الحياة الداخلية ويحيلها إلى حالات كل منها متجانس مع نفسه، وذلك فقط لأنه مادام التجانس ينسحب على عدد معين من الدقائق أو الثوانى فإن الحالة النفسية الأولية لاتنقطع عن البقاء فى الزمان على الرغم من أنها لاتتغير، ومن ذا الذى لايلاحظ أن عدد الدقائق والثوانى المعين الذى أنسبه للحالات النفسية الأولية ليس له على وجه التحديد

إلا قيمة علامة وظيفتها أن تذكرنى بأن الحالة النفسية التى يفرض أنها متجانسة هى فى الواقع حالة تتغير وتدوم فى الزمان؟ فالحالة إذا ما نظر إليها فى ذاتها هى صيرورة مستمرة، لقد انتزعت من هذه الصيرورة متوسطاً ما من الكيف افترضته غير متغير، فكونت هكذا حالة ثابتة. ولهذا السبب نفسه كانت حالة تخطيطية. وقد انتزعت منها ـ من ناحية أخرى ـ الصيرورة على وجه العموم، تلك الصيرورة التى لم تعد صيرورة لهذا الشئ أو ذاك، وهذا ما أطلقت عليه اسم الزمان الذى تشغله هذه الحالة. وإذا أنا أمعنت النظر عن كثب فسأرى أن هذا الزمان المجرد ثابت بالنسبة لى ثبوت الحالة التى أضعها فيه، وأنه لايمكن أن يتدفق إلا بتغير مستمر فى الكيف. وأنه إذا ما تجرد من الكيفية ـ التى تعتبر كمسرح للتغير ـ أصبح هكذا وسطاً ثابتاً. وسيتبين أن الفرض القائل بزمان متجانس إنما يهدف بكل بساطة إلى تسهيل المقارنة بين الديمومات المحسوسة المختلفة، وأن يتيح لنا أن نحصى حالات تقارن فى الزمان، وأن نقيس تدفق ديمومة بالنسبة إلى ديمومة أخرى. وسأدرك فى النهاية أننى حينما أضم إلى الصورة حالة نفسية أولية، علامة عدد معين من الدقائق والثوانى فإنى اقتصر على أن أذكر أن الحالة اقتطعت من «أنا» يدوم فى الزمان، وكذلك فإننى أحدد المكان الذى ينبغى أن أضعها فيه، وهى حاصلة على الحركة لأردها من الصورة التخطيطية البسيطة التى آلت إليها إلى الصورة المحسوسة التى كانت لها من قبل. ولكننى أنسى كل ذلك ما دمت لاأحتاج إليه فى التحليل.

وذلك يعنى أن التحليل إنما ينصب على الثابت، بينما يتواجد الحدس فى الحركة أو فى الديمومة، وذلك أمر واحد، وهنا نجد خط التحديد الأكثر وضوحاً بين الحدس والتحليل. فالمرء يتعرف على الواقعى والحى والمحسوس من حيث أنه التغير نفسه، ويتعرف على العنصر من حيث أنه لا يتغير، وهو ثابت من حيث تعريفه، إذ أنه صورة تخطيطية وتركيب جديد مبسط يكون فى الغالب رمزاً بسيطاً، وعلى أيه حال يكون منظراً التقط من الواقع الذى يتدفق.

ويرجع الخطأ إلى الاعتقاد بأنه يمكن إعادة تأليف الواقع بواسطة هذه الصور التخطيطية. ومهما أطنبنا فى القول فلن نستطيع أن نزيد على قولنا بأنه

من الحدس يمكن الإنتقال إلى التحليل، ولكن لايمكن الإنتقال من التحليل إلى الحدس.

وسيكون فى وسعى بواسطة ماهو متغير أن أضع قدراً كبيراً من المتغيرات وقدراً كبيراً من الكيفيات أو التعديلات حسبما يحلو لى، ذلك لأن هاهنا عدداً كبيراً من المناظر الثابتة التى أخذت بواسطة التحليل عن التحرك المعطى بالحدس، ولكن هذه التعديلات إذا ما وضعت طرفاً إلى طرف لن تنتج شيئاً يشبه ما هو متغير متنوع، لأنها لم تكن أجزاء منه، بل هى عناصر له، وهو شئ يختلف تمام الاختلاف.

لنأخذ مثلاً أشد أنواع التغير من التجانس وهو الحركة فى المكان: فى استطاعتى أن أتصور على مدى الحركة وقفات ممكنة، وهذا ما أسميه مواضع الشئ المتحرك، أو النقط التى يمر بها الشئ المتحرك، ولكننى لن أستطيع أن أصنع الحركة بهذه المواضع ولو كانت لانهائية فى العدد، فهى ليست أجزاء من الحركة، بل هى مناظر التقطت بقدر عدد الوقفات للحركة، ويمكن القول بأنها ليست سوى افتراضات توقف. والشئ المتحرك لايكون قط فى الواقع فى أى من النقط، وأكثر ما يمكن أن يقال هو أنه يمر بها، ولكن المرور ـ وهو حركة ـ لايشترك فى شئ مع التوقف وهو ثبات. ولايمكن وضع الحركة على الثبات إذ أنه سيتطابق حينئذ معها، وهو أمر متناقض، فالنقط ليست فى الحركة كأجزاء ولاتحت الحركة كأماكن الشئ المتحرك، بل هى بكل بساطة نقط نلقيها نحن تحت الحركة بقدر عدد الأماكن التى يمكن أن يحل فيها الشئ المتحرك إذا ما توقف، بينما هو فرضاً لايتوقف. وإذن فليست هى «مواقف» بالمعنى المحدد للكلمة، بل هى افتراضات أو مواقف أو وجهات نظر للذهن، فكيف تكون شيئا عن وجهات نظر؟

ومع ذلك فإن هذا هو مانحاول عمله كلما انصب تفكيرنا على الحركة وأيضاً على الزمان الذى يستخدم المكان لتمثيله. فنحن ـ بسبب وهم متأصل فى أعماق نفوسنا، ولأننا نعجز عن الامتناع عن اعتبار التحليل معادلاً للحدس ـ نبدأ بأن نميز على مدى الحركة عدداً معيناً من الوقفات الممكنة أو من

النقط التى نجعل منها شيئنا أم أبينا أجزاء للحركة، وحينما نواجه بعجزنا عن إعادة تأليف الحركة بواسطة هذه النقط فإننا نُدرج نقطاً أخرى معتقدين بهذا أننا نمسك بشدة وعن كثب بما تنطوى عليه الحركة من حركية. ثم لما كان التحرك لايزال يفلت منا فإننا نحل عدداً من النقط يزداد بلاحدود، محل عدد متناه محدود منها محاولين بذلك عبثاً، محاكاة الحركة الواقعية الغير المنقسمة للشئ المتحرك، بواسطة حركة فكرنا الذى يستمر فى إضافة نقط إلى نقط أخرى بدون تحديد، ثم نقول فى النهاية إن الحركة تتكون من نقط إلا أنها تشتمل علاوة على ذلك على الإنتقال المبهم الغامض من موضع إلى موضع يليه، كما لو لم يكن الغموض يرجع بأكمله إلى ما افترضناه من أن الثبات أكثر وضوحاً من التحرك وأن التوقف سابق على الحركة. وأيضاً كما لو لم يكن سبب الغموض هو الزعم بأننا نتنقل من التوقفات إلى الحركة عن طريق التأليف، وهو أمر مستحيل، فى حين يتم الانتقال بسهولة من الحركة إلى الإبطاء ثم إلى الثبات؛لقد بحثت عن معنى القصيدة فى صورة الحروف التى تتألف منها، وظننت أنك بتأمل عدد متزايد من الحروف ستحيط أخيراً بالمعنى الذى لايزال يفلت منك. وعند انعدام جميع الوسائل، حين رأيت أنه لاجدوى من البحث عن جزء من المعنى فى كل من الحروف على حدة افترضت أن الجزء الذى تبحث عنه من المعنى الخفى يكمن بين كل حرف والحرف الذى يليه،ولكننا نعيد القول مرة أخرى: إن مواضع الشئ المتحرك ليست أجزاء من الحركة بل هى نقط من المكان يفترض أن الحركة تحدث بين طرفيها. وهذا المكان الثابت الفارغ موضوع التصور المجرد والذى لايدرك أبدا عن طريق الحس يتصف عن جدارة بأن له قيمة الرمز. فكيف يتسنى لنا أن تصنع الحقيقة الواقعية باستخدام الرموز؟

ولكن الرمز يستجيب هنا لأشد عادات فكرنا تأملاً. فنحن نستقر عادة فى الثبات، حيث نجد نقطة ارتكاز من أجل الحياة العملية، ونزعم أننا نعيد تأليف التحرك بواسطة الثبات. ونحن لانحصل هكذا إلا على محاكاة غير مستقيمة وتقليد مزيف للحركة الواقعية، ولكن هذا التقليدَ يفيدنا فى الحياة أكثر بكثير مما قد يفيدنا الحدس بالشئ نفسه. والواقع أن عقلنا لديه ميل جارف إلى أن

يعتبر الفكرة التى تفيده فى أغلب الأحوال على أنها أشد وضوحاً من غيرها، ولهذا السبب فإن الثبات يبدو لعقلنا أشد وضوحاً من التحرك كما يبدو له السكون سابقا على الحركة.

وهذا هو مصدر الصعوبات التى أثارتها مشكلة الحركة منذ أقدم العصور. فسببها دائما هو زعم الإنتقال من المكان إلى الحركة، أى من المسافة المكانية إلى قطع هذه المسافة، ومن المواضع الثابتة إلى التحرك، والإنتقال من الأولى إلى الثانية عن طريق التأليف. ولكن الحركة هى التى تسبق الثبات وليس بين المواضع والإنتقال علاقة الأجزاء بالكل، بل إن النسبة بينهما هى نفس النسبة بين مايمكن أن ينشأ حول الشئ من وجهات نظر كثيرة متباينة، وبين ماهو عليه فى الواقع من عدم قابلية للانقسام.

وقد نشأت عن نفس هذا الوهم مشاكل أخرى كثيرة. فنسبة النقط الثابتة إلى حركة شئ متحرك هى نفس نسبة تصورات الكيفيات المختلفة إلى التغير الكيفى للشئ. فالتصورات المختلفة التى ينحل إليها شئ متنوع ليست سوى عدد مساو من الرؤى الثابتة المأخوذة عند عدم ثبات (أى حركة) الشئ الواقعى. وليس التفكير فى شئ ما بالمعنى المألوف عادة لكلمة «تفكير» سوى أن نأخذ من حركة الشئ منظراً أو أكثر من هذه المناظر الثابتة،وهذا على وجه الإجمال، تساؤل عن حالة هذا الشئ، يحدث بين حين وآخر لنعرف ما يمكن أن نفعله به. وعلى أيه حال، ليس هناك من أمر أكثر مشروعية من هذه الطريقة فى التصرف. مادام الأمر لايتعلق إلا بمعرفة عملية للواقع. فالمعرفة من حيث أنها موجهة نحو ما هو عملى ليس عليها إلا أن تحصى المواقف الرئيسية الممكنة للشئ تجاهنا. وكذلك ترصد أيضاً أفضل المواقف الممكنة تجاهه. وهذا هو الدور المألوف الذى تؤدية التصورات الجاهزة،وهى هذه المواقف التى نضمها كعلامات لمسيرة الصيرورة،ولكن الرغبة فى النفاذ بها إلى صميم طبيعة الأشياء معناه أن نطبق على تحرك الواقع منهجا أعد ليقدم لنا وجهات نظر ثابتة عنه. وبهذا نحن ننسى أنه إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة، فإنها لايمكن إلا أن تكون مجهوداً لصعود منحدر الميل الطبيعى لعمل الفكر، للإستقرار فوراً

بضرب من الإنبساط والتمدد العقلي في الشيء الذي ندرسه،وأخيراً للسير في الواقع إلى التصورات وليس من التصورات إلى الواقع، فهل من الغريب إذن أن يرى الفلاسفة ـ في غالب الأحايين ـ الشيء الذي يزعمون الإحاطة به وقد أفلت من بين أيديهم، مثلهم في ذلك مثل الأطفال الذين يريدون الإمساك بالدخان بقبض أيديهم عليه؟ وهكذا تستمر المنازعات الكثيرة بين المدارس التي تلوم كل منها الأخرى على أنها تركت الواقع يفلت منها.

ولكن إذا كان على الميتافيزيقا أن تسلك مسلك الحدس،وإذا كان موضوع الحدس هو تحرك الديمومة،وكانت الديمومة ذات ماهية سيكولوجية، أفيكون معنى هذا أن نحبس الفيلسوف في نطاق التأمل المستغرق لذاته؟ أفلن يكون قوام الفلسفة أن يتأمل المرء في حياة نفسه فحسب وهو يعيش، كما ينظر راع ناعس إلى الماء وهو ينساب؟ إن الكلام على هذا الوجه هو عود إلى الخطأ الذي لم نكف عن الإشارة إليه منذ بداية هذه الدراسة. إن في هذا إنكاراً لما في الديمومة من طبيعة فريدة، وإنكاراً في نفس الوقت للخاصية ذات الفاعلية الجوهرية للحدس الميتافيزيقي. وهذا يعني أننا لانرى أن المنهج الذي نتحدث عنه يتيح لنا أن نتجاوز المثالية كما نتجاوز الواقعية. وأن نؤكد وجود أشياء دوننا وأخرى أسمى منا، وإن كانت بمعنى ما داخل أنفسنا وأن نجعلها توجد معاً بدون صعوبة، وأن تبدد بالتدريج مواطن الغموض التي يجمعها التحليل حول المشكلات الكبرى ولنقتصر هنا ـ دون أن نعرض لدراسة وجهات النظر المختلفة هذه ـ على أن نشير إلى كيف لايكون الحدس الذي نتكلم عنه فعلا وحيداً بل يكون سلسلة لامحدودة من الأفعال والتي تكون من جنس واحد بلاشك بينما يكون كل منها من نوع خاص جداً، وكيف يقابل هذا الاختلاف في الأفعال جميع درجات الوجود.

إذا حاولت تحليل الديمومة أي أن أحلها إلى تصورات جاهزة، فإني أكون مضطراً بحسب طبيعة التصور ذاته والتحليل إلى أن أحصل عن الديمومة عموماً على نظرتين متعارضتين أزعم فيما بعد تأليفها بواسطتهما. وهذا الربط لايمكن أن يقدم لي لا اختلافاً في الدرجات ولاتنوعاً في الصور سواء وجد أم

لم يوجد. سأقول مثلاً إنه هناك ـ من ناحية ـ كثرة من حالات الشعور المتعاقبة، وتوجد من ناحية أخرى وحدة تجمع بينها. وستكون الديمومة هي «تركيب» هذه الوحدة وهذه الكثرة، وهي عملية خفية أكرر القول بأننا لانرى كيف تنطوى على اختلافات بين الألوان أو على درجات. وليس هناك وفقاً لهذا الفرض-ولن يمكن أن يوجد-سوى ديمومة وحيدة تلك التى يعمل شعورنا فى العادة داخل إطارها. فإذا ما أخذنا الديمومة ـ بداعى تثبيت الأفكار تحت المظهر البسيط لحركة تتم في المكان ـ وحاولنا أن نرد الحركة التى تعتبر ممثلة للزمان إلى تصورات، فإنه سيكون لدينا من ناحية عدد كبير من نقط المسافة بالقدر الذى يحلو لنا، وسيكون لدينا من جهة أخرى وحدة مجردة تجمع بينها كما يضم الخيط لآلئ العقد. والربط بين هذه الكثرة المجردة وهذه الوحدة المجردة ـ عندما يسلم بإمكانه ـ يكون أمراً غريباً لانجد فيه فروقاً طفيفة أكثر من تلك التى نجدها فى الحساب حينما نجمع أعداداً معينة. ولكن إذا مانحن استقررنا داخل الديمومة بمجهود من الحدس بدلا من أن نزعم تحليل هذه الديمومة (أى فى الواقع أن نقوم بتركيبها بوساطة التصورات) أحسسنا بتوتر معين تماماً، يبدو تعيينه نفسه كاختيار بين عدد لايحصى من الديمومات الممكنة، ومن ثمة فإننا ندرك الديمومات كثيرة العدد، كما يحلو لنا بحيث يكون بعضها مختلفاً تماماً عن البعض الآخر، على الرغم من أن كلاً منها إذا ماردَّ إلى تصورات، أى إذا ما نظر إليها من الخارج من وجهتى النظر المتقابلتين فإنها ترجع دائماً إلى نفس الربط غير المعين الكثير والواحد.

ولنعبر عن نفس الفكرة بدقة أشد. فإذا ما اعتبرت الديمومة كثرة من اللحظات يرتبط بعضها بالبعض الآخر بواسطة وحدة تخترقها كخيط، فإن هذه اللحظات مهما كان قصر الديمومة التى يقع الإختيار عليها ستكون غير محدودة العدد، ويمكنني اعتبارها متجاورة كما يحلو لى، فسيكون هناك دائماً بين هذه النقط الرياضية نقط رياضية أخرى وهكذا إلى مالانهاية. فإذا ما عرضنا للديمومة من ناحية الكثرة، فإننا نجدها قد أخذت فى التلاشى فى حفنة من الآنات ليس لأى منها صفة الدوام من حيث أن كلاً منها آن فورى. وإذا ما اعتبرت-من جهة أخرى-الوحدة التى تربط الآنات بعضها ببعض، فإن

هذه الوحدة لايمكن أن تكون أكثر دواماً من كل الآنات على حدة، لأنه بحسب الفرض، نجد أن كل ماهو متغير وماله صفة الدوام فى الديمومة قد أدرج فى حساب كثرة الآنات وستبدو لى هذه الوحدة إذن كلما تعمقت فى ماهيتها مثل مقوم ثابت للمتحرك كماهية غير زمنية المزمن لا أعرف كنهها، وهذا ما سأطلق عليه إسم الأزلية ـ وهى أزلية موات ـ مادامت ليست بشئ سوى الحركة وقد جردت من التحرك الذى كان يشكل أساس حياتها. وسيرى المرء عند الإمعان فى فحص آراء المدارس المتعارضة بصدد الديمومة أنها تختلف فقط فى أنها تنسب لهذا أو لذاك من هذين التصورين أهمية جوهرية. فبعضها تتشبث بوجهة النظر القائمة على التكثر، فتجعل من آنات متمايزة لزمان سبق لها أن سحقته ـ إن صح هذا التعبير ـ واقعاً محسوساً، وهى ترى الوحدة التى تجعل من الذرات مسحوقاً وحدة أكثر صناعية. وأما المدارس الأخرى، فهى على العكس من السابقة تقيم وحدة الديمومة فى الواقع المحسوس، فهى تستقر إذن فى الأزلية، ولكن لما كانت هذه الأزلية مع هذا مجردة من حيث أنها مفرغة، ونظراً لأنها أزلية تصور، وهى تستبعد من هذه الناحية ـ فرضاً ـ التصور المضاد، لايمكن أن نتبين كيف أمكن لهذه الأزلية أن تتيح لكثرة غير معينة من الآنات أن تتعاصر معها، ولدى المرء فى الفرض الأول عالم معلق فى الهواء يجب أن ينتهى ويعيد بناء نفسه بنفسه من جديد فى كل لحظة، وأما فى الفرض الثانى فلدينا لامتناه من الأزلية المجردة نعجز أيضاً أن ندرك سبب عدم بقائها منطوية على نفسها، وكيف تتيح للأشياء أن تتعاصر معها، ولكنه فى كلتى الحالتين ـ ومهما يكن أى من فرعى الميتافيزيقيا التى اتجه المرء فى مسارها ـ فإن الزمان يبدو من وجهة النظر السيكولوجية كما لو كان خليطاً من تجريدين لايحتملان درجات أو فروقاً طفيفة. وفى هذا المذهب، كما فى المذهب الآخر لاتوجد سوى ديمومة وحيدة تحمل كل شئ معها، وهى نهر بلاقاع ولاشواطئ ينساب بقوة غير معينة فى اتجاه لايمكن تعيينه، وبالإضافة إلى هذا أليس هذا نهراً!! ومن ثمة فهو لاينساب، إلا لأن الواقع يحصل من كل من المذهبين على هذه التضحية منتهزاً فرصة تراخ فى منطقهما، وهما لايكادان يتثبتان من موقعهما من جديد حتى يجمدان هذا الانسياب، إما فى صورة سطح

واسع جامد وإما على صورة عدد لاحصر له من الرؤوس المدببة المتبلورة، أى دائماً على صورة شيء يشارك بالضرورة فى ثبات وجهة نظر معينة.

والأمر على خلاف ذلك تماماً إذا ما استقر المرء دفعة واحدة بمجهود من الحدس، في الإنسياب المحسوس للديمومة. ولن نجد بالتأكيد أى سبب منطقى يسمح لنا بأن نفرض وجود ديمومات متكثرة ومتنوعة وعلى أسوأ الفروض من الممكن ألا توجد ديمومة أخرى سوى ديمومتنا، كما يمكن ألا يوجد فى العالم لون آخر غير اللون البرتقالى مثلاً. ولكن كما أن شعوراً يقوم على أساس من اللون يتعاطف داخلياً مع اللون البرتقالي، بدلاً من أن يدركه حسياً من الخارج، سيحس وقد وقع بين الأحمر والأصفر، وحتى ربما أدرك فى إبهام تحت هذا اللون الأخير طيفاً كاملا، يمتد فيه الاستمرار الذى يبدأ بالأحمر وينتهى إلى الأصفر، وهكذا فإن حدس ديمومتنا مع أنه أبعد من أن يتركنا معلقين فى الفراغ كما يفعل التحليل الخالص، فإنه يجعلنا نتماس مع استمرار كامل من الديمومات يتعين علينا محاولة متابعتها إما إلى أسفل وإما إلى أعلى، ويمكننا فى كلتى الحالتين، أن نمدد أنفسنا إلى غير حدود بمجهود يزداد شدة، وفى كلتى الحالتين نحن نتجاوز ذواتنا. وفى الحالة الأولى نسير نحو ديمومة تزداد تشتتاً بسبب ذبذباتها الأشد سرعة من ذبذبات نفوسنا والتى تقسم شعورنا البسيط بتحويل الكيفية إلى كمية تدريجياً، وسيوجد عند الحد الأقصى ماهو متجانس بحت أى ذلك التكرار الخالص الذى بواسطته نعين المادية. وإذا ماسرنا فى الإتجاه الآخر فإننا نتجه نحو ديمومة تنبسط أو تنقبض أو تشتد أكثر فأكثر وعلى طول المدى توجد الأزلية، لا الأزلية التصورية وهى أزلية موت، ولكنها أزلية حياة، إنها حية وبالتالى متحركة أيضاً حيث تتواجد ديمومتنا كما توجد الومضات فى الضوء، وحيث تجمع هذه الديمومة الأزلية كل الديمومات الأخرى، كما تكون كل مادية تشتيتاً لها ويتحرك الحدس بين هذين الحدين الأقصيين، وهذه الحركة هى الميتافيزيقا بعينها.

* * *

وليس هنا مجال استعراض المراحل المختلفة لهذه الحركة. ولكن بعد أن عرضنانظرة عامة عن المنهج، وطبقناه تطبيقاً أولياً، لعله يكون من المجدى أن نصوغ بعبارات دقيقة بقدر المستطاع المبادئ التى يعتمد عليها. وقد نالت أغلب القضايا التى سندلى بها بداية برهان فى العمل الحالى، ونأمل أن نبرهن عليها برهنة أكمل عندما نتصدى لمشاكل أخرى.

أولاً ـ توجد حقيقة واقعية خارجية، وهى مع ذلك معطاة مباشرة لعقلنا والفهم الشائع على حق فى هذه النقطة حينما يعارض مثالية الفلاسفة وواقعيتهم.

ثانياً ـ إن هذه الحقيقة الواقعية هى "تحرك"، فلا توجد أشياء جاهزة بل توجد فقط أشياء فى طور التكوين، كما لاتوجد حالات مستقرة، بل توجد فقط حالات تتغير، فالسكون لايكون قط إلا ظاهرياً أو بالأحرى نسبياً والشعور الذى لدينا عن ذاتنا الخاصة خلال تدفقها المستمر إنما يدخلنا فى باطن حقيقة واقعية يجب علينا أن نحتذيها فى تصورنا للحقائق الواقعية الأخرى. **إذن فإن كل حقيقة واقعية ليست سوى «ميل»، إذا تم الاتفاق على أن نطلق كلمة "ميل" على تغير فى الإتجاه فى طور نشوئه.**

ثالثاً ـ إن الوظيفة الرئيسية لعقلنا الذى يبحث عن نقط ارتكاز صلبة خلال مجرى الحياة العادى هى أن يتصور حالات وأشياء. إنه يلتقط فى فترات متباعدة وجهات نظر شبه آنية عن تحرك الواقع، ومن ثمة يحصل على إحساسات وأفكار. وبهذا يجعل المنفصل فى موضع المستمر، ويضع الثبات فى موضع التحرك، ويضع النقط الثابتة التى تعين اتجاها للتغير وللميل محل الميل الذى فى طور التغير، وهذا الإحلال ضرورى للفهم الشائع وللغة وللحياة العملية، بل وللعلم الوضعى إلى درجة ما، سنحاول تحديدها. **إن عقلنا عندما يتبع ميله الطبيعى إنما يعمل بواسطة الإدراكات الحسية الجامدة، من ناحية، والتصورات الثابتة من ناحية أخرى.** فهو يبدأ من الثابت، ولايتصور الحركة ولايعبر عنها إلا بدالة الثبات فهو يستقر فى تصورات جاهزة تماما ويحاول أن يقنص بها ـ كما يحدث

فى الشبكة ـ شيئاً من الحقيقة الواقعية التى تترى. ولايحدث ذلك، بلا ريب من أجل الحصول على معرفة داخلية وميتافيزيقية للواقع. إن ذلك يحدث فقط بقصد الإستخدام العملى لهذا الواقع، ذلك لأن كل تصور (كما هو شأن كل إحساس من جهة أخرى) إنما يعد سؤالاً عملياً يوجهه نشاطنا إلى الواقع، وسيجيب عليه هذا الواقع بما يقتضية الأمر فى مجال الأعمال بنعم أو بلا. ولكن نشاطنا يترك بذلك جوهر الواقع يفلت من الواقع نفسه.

رابعاً ـ إن الصعوبات التى تنطوى عليها الميتافيزيقا، والمناقضات التى تثيرها، والتناقضات التى تقع فيها. وانقسامها إلى مدارس متنازعة. والمعارضات التى لايمكن حلها بين المذاهب إنما ترجع فى الجزء الأكبر منها إلى أننا نستخدم فى مجال معرفة الواقع المنزهة عن الغرض، الأساليب التى نستخدمها عادة فى اجتلاب المنفعة العملية. وتنجم هذه الصعوبات بصفة رئيسية عن استقرارنا داخل الثابت لنراقب المتحرك عند مروره بدلاً من أن نتواجد داخل المتحرك نفسه لنجتاز معه المواضع الثابتة، وترجع أيضاً إلى أننا نزعم أننا نعيد تأليف الواقع، وهو ميل، وبالتالى تحرك بالإدراكات الحسية والتصورات التى من وظيفتها جعله ثابتاً، ولن يكون فى وسعنا أن ننشئ حركة بواسطة التوقفات مهما كثر عددها، بينما إذا ما تواجد المرء مع المتحرك أمكنه أن يستخلص ـ بالفكر ـ القدر الذى يحلو له من التوقفات. وبتعبير آخر نفهم **أنه من الممكن لفكرنا أن يستخلص تصورات ثابتة من الواقع المتحرك، ولكن لاتوجد أى وسيلة لإعادة تكوين تحرك الواقع عن طريق ثبات التصورات**. ومع ذلك، فقد حاول دائماً أصحاب مذهب اليقين ـ وهم المنشئون للمذاهب ـ أن يقوموا بهذا التأليف.

خامساً ـ وكان لابد لهم أن يفشلوا، وإن هذا العجز ـ وهذا العجز وحده ـ هو ماتقرره المذاهب الشكية والمثالية والنقدية، وبالإجمال كل المذاهب التى تقدح فى قدرة عقلنا على الإحاطة بالمطلق. ولكن فشلنا فى إعادة بناء

الواقع الحى بتصورات جامدة وجاهزة، لاينتج عنه أننا نعجز عن الإستحواذ عليه بطريقة ما من الطرق الأخرى. وإذن، **فالبراهين التى بُرهن بها على نسبية معرفتنا مشوبة جميعًا بعيب أصلى، فهى تفترض تماماً ـ كما يفعل أصحاب مذهب اليقين الذى تهاجمه ـ أن أى معرفة يتعين أن تبدأ من التصورات ذات العالم المحددة لتطوى معها الحقيقة الواقعية المتدفقة.**

سادسًا ـ ولكن الحقيقة هى أنه فى إمكان عقلنا أن يسلك المسلك العكسى، يمكنه أن يستقر فى الواقع المتحرك، ويتخذ مساره الذى لايكف قط عن التغير ويمكنه أخيراً أن يستحوذ عليه بالحدس. ويجب عليه من أجل ذلك أن يكبح نفسه وأن يعكس اتجاه العملية التى يفكر عادة بواسطتها، وأن يقلب أو بالأحرى أن يصوغ من جديد مقولاته بدون انقطاع، ولكنه سينتهى هكذا إلى تصورات مرنة فى إمكانها أن تُلاحق الواقع فى جميع تعرجاته، وأن يتخذ نفس حركة الحياة الداخلية للأشياء. وهكذا فقط تتكون فلسفة تقدمية متحررة من المنازعات التى تقع بين المدارس، وفى مقدورها أن تحل المشاكل حلاً طبيعيًا، لأنها تكون قد تخلصت من الألفاظ المصطنعة التى سبق اختيارها لعرضها. **إن قوام التفلسف إذن هو عكس المسار العادى لعمل الفكر.**

سابعًا ـ لم يسبق لأحد أن مارس هذا العكس بطريقة منهجية، ولكن التاريخ العميق للفكر البشرى سيبين لنا أننا مدينون له بأعظم ما تم إنجازه فى العلوم. وكذلك بأشد ماهو قابلية للخلود فى الميتافيزيقا وإن أقوى مناهج البحث والاستقصاء التى يمتلكها العقل الإنسانى، وهو منهج تحليل الكميات اللامتناهية الصغر[1] قد نشأ عن هذا العكس نفسه. والرياضة الحديثة هى على وجه التحديد مجهود غايته **إحلال ما هو فى طور التكوين محل ما هو مكتمل الوجود**، ولمتابعة تكوين المقادير وللإستحواذ على الحركة لامن الخارج، وفى نتيجتها السطحية الظاهرية، بل من

---

(١) وهو التحليل القائم على حساب التفاضل والكامل Analyse infinitésimale.

الداخل وفى ميلها إلى التغير، وأخيراً لمسايرة الإستمرار المتحرك لرسم الأشياء. ومن الصحيح أيضاً أنها لم يمكنها الوصول إلى تطبيقاتها الرائعة إلا بابتداع بعض الرموز. وأنه إذا ما كان الحدس الذى تحدثنا عنه منذ حين هو أصل هذا الإبتداع، فإن الرمز وحده هو الذى يتدخل عند التطبيق. ولكن الميتافيزيقا التى لاتستهدف أى تطبيق عملى سيكون فى مقدورها - وفى الغالب ستضطر- إلى الإمتناع عن تحويل الحدس إلى رمز، وهى حينما تتخلص من الالتزام بالانتهاء إلى نتائج يمكن استخدامها عملياً ستتمكن من أن توسع مجال بحثها بلاحدود. وما تكون قد فقدته بالنسبة إلى العلم من حيث الفائدة والدقة ستعود وتكسبه من حيث المضمون والمجال. فإذا كانت الرياضة هى علم المقادير وكانت الأساليب الرياضية لاتنطبق إلا على الكميات، فيجب ألا ننسى أن الكمية هى دائماً الكيفية فى طور النشأة. ويمكن القول بأنها حد هذه النشأة. فمن الطبيعى إذن أن تتبنى الميتافيزيقا الفكرة التى نشأت عنها الرياضة فى عصرنا لكى تجعلها تشمل جميع الكيفيات أى الحقيقة على وجه العموم. ولن تتجه قط عن هذا الطريق إلى الرياضة الكلية أى خرافة الفلسفة الحديثة، بل على العكس، إنها كلما تقدمت فى طريقها صادفت أشياء أشد فى عدم قابليتها لأن تترجم إلى رموز ولكنها تكون على الأقل قد شرعت فى أن تتصل باستمرار بالحقيقة الواقعية وحركيتها فى المجال الذى يمكن فيه استعمال هذا الإتصال أروع استعمال، وتكون بذلك قد تأملت فى مرآة تعكس إليها صورة من ذاتها منكمشة جدا، بلاشك، ولكنها أيضاً مضيئة جداً، ستكون قد شاهدت بوضوح تام ماتستمده الوسائل الرياضية من الواقع المحسوس، وستواصل سيرها فى طريق الحقيقة الواقعية الملموسة، لافى طريق الأساليب الرياضية. ولنقل إذن بعد أن خففنا مقدماً ما لهذه العبارة من شدة تواضع ومن طموح جامح، فى آن واحد، إن أحد أهداف الميتافيزيقا هو القيام بعمليات التفاضل والتكامل الفلسفية.

ثامناً ـ والأمر الذى استبعد هذا الهدف عن مجال النظر، والأمر الذى أمكنه أن يضلل العلم نفسه هو أن الحدس بعد أن يتم الاستحواذ عليه يجب أن يجد وسيلة للتعبير والتطبيق تتمشى مع عادات تفكيرنا، وتمدنا ـ بواسطة تصورات محددة الأطراف تحديداً تاماً ـ بنقط الارتكاز المتينة التى نحتاج إليها حاجة شديدة. وهنا يتوفر شرط مانسميه إحكاماً ودقة، وأيضاً التطبيق اللامحدود لمنهج عام على حالات خاصة. ولكن هذا المد وهذا العمل المحكم منطقياً من الممكن أن يستمر قروناً، بينما لايبقى الفعل المحدث للمنهج سوى لحظة واحدة. وهذا هو السبب فى أننا غالباً ما نأخذ الأداة المنطقية للعلم على أنها العلم نفسه غافلين من الحدس الذى أمكن للباقى أن يصدر عنه.

إن كل ما قاله الفلاسفة والعلماء **أنفسهم عن «نسبية» المعرفة العلمية قد نجم عن إغفال هذا الحدس، إن النسبى إنما هو المعرفة الرمزية بوساطة التصورات السابقة فى الوجود، والتى تدرج من الثابت إلى المتحرك، ومن ثم فإنه لا يتخذ شكل المعرفة الحدسية التى تستقر داخل المتحرك، وتنفذ إلى صميم حياة الأشياء وتحيا فى داخلها.**

إن هذا الحدس – أى العرفة المباشرة للحياه المتحركة – إنما يلغ المطلق، فالعلم والميتافيزيقا يلتقيان إذن فى الحدس، وستحقق الفلسفة الحدسية حقاً الإتحاد الذى طالما رغبنا فيه بين الميتافيزيقا والعلم، ففى نفس الوقت الذى نجعل فيه من الميتافيزيقا علماً وضعياً ـ وأعنى بذلك علماً تقدمياً وقابلاً للسير نحو الكمال بلاحدود ـ ستؤدى بالعلوم الوضعية بمعنى الكلمة، لأن تشعر بمدى مرماها الحقيقى، وهو فى الغالب أكثر سمواً بكثير مما تتخيله، وستزيد من المسحة العملية للعلم. وسيكون من نتيجتها أن نعيد إقامة الإستمرار بين الحدوس التى حصلت عليها العلوم الوضعية المختلفة خلال تاريخها والتى لم تحصل عليها إلا بومضات من العبقرية.

تاسعاً ـ أما أنه ليس ثمة طريقتان مختلفتان لمعرفة الأشياء معرفة كاملة، وأن جذور العلوم المختلفة توجد فى الميتافيزيقا، فهذا ما رآه على وجه العموم الفلاسفة القدماء. ولم يكن هنا خطأهم، لقد كان قوامه استلهام هذا الاعتقاد الطبيعى جداً بالنسبة للعقل الإنسانى وهو أن أى تغير لايمكن

أن يظهر أو ينمى لامتغيرات. وينشأ عن ذلك أن الفعل «الإلهى» لم يكن سوى تأمل شابه الضعف وإن الديمومة صورة خادعة ومتحركة للأزل الثابت، والروح سقوط للمثال. إن كل هذه الفلسفة التى تبدأ بأفلاطون وتنتهى إلى أفلوطين هى تطور لمبدأ نصوغه على الوجه الآتى:

«يوجد فى غير المتحرك قدر من الحقيقة أكبر مما يوجد فى المتحرك، وإننا ننتقل من الثابت إلى غير الثابت بواسطة عملية إنقاص بسيطة، ولكن الصحيح هو العكس».

ويبدأ تاريخ العلم الحديث من اليوم الذى جعلنا فيه من المتحرك حقيقة واقعية مستقلة. إنه يبدأ فى اليوم الذى كان جاليليو يدحرج فيه كرة صغيرة على سطح مائل، فصمم تصميماً حاسماً على أن يدرس هذه الحركة من أعلى إلى أسفل من أجلها هى نفسها بدلاً من البحث عن مبدئها فى تصورى الأعلى والأسفل، وهما صيغتان ثابتتان ظن أرسطو أنه يستطيع أن يفسر بهما التحرك تفسيراً كافياً. وليس هذا بالحادث الوحيد فى تاريخ العلم، فنحن نعتبر أن الكثير من الإكتشافات العظيمة، ومن بينها على الأقل تلك التى غيرت وجه العلوم الوضعية أو تلك التى أنشأت علوماً جديدة منها، كانت كلها جولات مسبار لأغوار الحقيقة المعطاة لنا، خلال الديمومة الخالصة. وكلما كانت الحقيقة الواقعية الملموسة أكثر حيوية كانت جولة المسبار أكثر عمقاً.

ولكن المسبار الذى يلتقى به فى أعماق البحر يجلب معه كتلة سائلة تجففها الشمس، وسرعان ما تقلبها إلى حبات رمل صلبة ومنفصلة. والحدس بالديمومة إذا ما عرض تحت أشعة العقل اتخذ هو أيضاً حالاً صورة تصورات جامدة متميزة ثابتة. فالعقل يجتهد لكى يسجل فى الحركة الحية للأشياء مواقف واقعية أو محتملة، إنه يسجل نقط بداية ونقط وصول، وهذا هو كل مايهم فكر الإنسان وهو يمارس عمله ممارسة طبيعية. ولكن الفلسفة يجب أن تكون مجهوداً لتجاوز الوضع الإنسانى.

وقد ركز العلماء أنظارهم عن رضى تام على التصورات التى نصبوها كعلامات على طريق الحدس. وكلما ازداد تناولهم لهذه البواقى التى استحالت

إلى شكل رموز، كلما أمعنوا فى إلحاق صفة رمزية بكل علم. وكلما ازداد إيمانهم بالصفة الرمزية للعلم ازداد تحقيقهم لها وقوى تعبيرهم عنها. وسرعان ما أغفلوا وضع فروق بصدد العلم الوضعى بين ماهو طبيعى وما هو صناعى، أى بين معطيات الحدس المباشر وعمل التحليل العريض الذى واصله العقل حول الحدس، فمهدوا بذلك الطرق لمذهب يؤكد نسبية معارفنا جميعاً. ولكن الميتافيزيقا أسهمت أيضاً فى ذلك.

فكيف إذن لم يكن لدى أساطين الفلسفة الحديثة ــ الذين كانوا فى نفس الوقت ميتافيزيقيين ومجددين للعلم ــ الشعور بالاستمرار المتحرك للواقع؟ كيف حدث أنهم لم يستقروا فيما نسميه «الديمومة الملموسة»؟ لقد فعلوا ذلك أكثر مما ظنوا، وعلى الأخص أكثر بكثير مما صرحوا به، فإذا ما نحن إجتهدنا لأن نربط بخطوط متصلة الحدوس التى انتظمت حولها النظم وجدنا إتجاهاً واضحاً جداً من الفكر والشعور،إلى جوار خطوط كثيرة أخرى متلاقية أو متفرقة. فما هو هذا الفكر الكامن؟ وكيف يمكن التعبير عن هذا الشعور؟ إذا استعرنا مرة أخرى من الأفلاطونيين لغتهم، وذلك مع تجريد الكلمات من معناها النفسى وبإطلاقنا لفظ «مثال» على نوع من التأكد من وجود معقولية سهلة المنال، ولفظ «نفس» على ضرب من القلق فى الحياة ــ سنقول إن تياراً خفياً يدفع الفلسفة الحديثة إلى أن ترفع النفس فوق «المثال» وهى تميل بذلك كالعلم الحديث، بل أكثر بكثير إلى أن تسير فى اتجاه عكسى لاتجاه الفكر القديم.

ولكن هذه الميتافيزيقا، مثل هذا العلم بسطت حول حياتها العميقة نسيجاً ثرياً من الرموز، ناسية أحياناً أنه إذا كان العلم فى حاجة إلى رموز فى نموه التحليلى، فإن السبب الرئيسى فى وجود الميتافيزيقا هو الابتعاد عن الرموز. هنا أيضاً واصل العقل عمله فى التثبيت، وإن كان ذلك فى الواقع على شكل يختلف اختلافاً محسوساً. ولنقتصر دون إلحاح على نقطة ننوى معالجتها مفصلة فى موضع آخر على القول بأن العقل الذى تنحصر مهمته فى معالجة أشياء ثابتة يمكنه البحث عن الثبات إما فى العلاقات وإما فى الأشياء. ومادام

يمارس عمله على تصورات للعلاقات فإنه ينتهى إلى الرمزية العلمية. ومن حيث يمارس عمله على تصورات الأشياء فإنه ينتهى إلى الرمزية الميتافيزيقية. ولكن الترتيب فى هذه الحالة أو تلك إنما يصدر عنه. وهو سيظن نفسه مستقلاً عن طيب خاطر. فهو بدلاً من الاعتراف فوراً بما يدين به الحدس العميق للواقع يعرض نفسه إلى ألا يرى فى عمله كله سوى تنظيم صناعى للرموز، بحيث أن المرء إذا ما توقف عند حرفية ما يقوله الميتافيزيقيون والعلماء، كما إذا ما توقف عند مادية مايصنعون، أمكنه الاعتقاد بأن الأولين حفروا تحت الواقع نفقاً عميقاً، وأن الآخرين مدوا فوقه جسراً أنيقاً، ولكن نهر الأشياء المتحرك يمر بين هذين العملين الفنيين دون أن يمسهما.

إن إحدى الوسائل المصطنعة الرئيسية فى النقد الكانتى ترجع إلى أنه قبل مباشرة قول الميتافيزيقى والعالم، وأنه دفع بالمتيافيزيقا والعلم إلى أقصى حد يمكن أن يصلا إليه من الرمزية، وهو الحد الذى يمكن لهما أن يذهبا إلى مداه، وهو من ناحية أخرى المدى الذى يتجهان إليه من تلقاء نفسيهما منذ اللحظة التى يطالب فيها العقل باستقلال مفعم بالمخاطر. فحالما يتجاهل كانت صلات العلم والميتافيزيقا، «بالحدس العقلى» فإنه لايجد مشقة فى أن يبين كيف أن عملنا نسبى تماماً وأن ميتافيزيقيتنا اصطناعية تماماً. ولما كان قد بالغ فى الكلام عن استقلال العقل فى كل من الحالتين وكما قد خفف الميتافيزيقا والعلم من «الحدس العقلى» الذى كان يثقلهما من الداخل لم يعد العلم يقدم له عن طريق علاقاته إلا قشرة من الشكل، ولم تعد تقدم له الميتافيزيقا بأشيائها إلا قشرة من المادة، فهل من الغريب ألا يبين له الأول حينئذ سوى إطارات متداخلة فى إطارات؛ وألا تبين له الثانية سوى أشباح تسعى خلف أشباح.

لقد أنزل بعلمنا وميتافيزيقانا ضربات بالغة الشدة حتى أنهما لم يفيقا إلى الآن من ذهولهما. فعقلنا مستعد لأن يسلم عن طيب خاطر بأن يرى فى العلم معرفة نسبية تماماً وفى الميتافيزيقا تأملاً فارغاً. وحتى اليوم يبدو لنا أن نقد كانت ينطبق على كل الميتافيزيقا وعلى كل العلم، وفى الواقع هو ينطبق

بوجه خاص على فلسفة القدماء كما ينطبق أيضاً على الصورة التى صاغ بها المحدثون تفكيرهم ـ فى أغلب الأحيان ـ وهى صورة لاتزال تحمل طابع القدماء. إن هذا النقد صالح أمام ميتافيزيقا تزعم أنها تقدم لنا نظاما واحداً وجاهزاً للأشياء وفى مواجهة علم يجعل من نفسه نظاماً واحداً للعلاقات، وأخيراً فى مواجهة علم وميتافيزيقا يتجليان بمظهر البساطة الهندسية المعمارية التى تتصف بها نظرية المثل الأفلاطونية أو التى يتصف بها معبد يونانى، فإذا ما زعمت الميتافيزيقا أنها تقوم على تركيب من التصورات التى سبق لنا الاستحواذ عليها، وإذا ما كانت عبارة عن تنظيم بارع لأفكار سابقة فى الوجود تستعملها استعمال مهمات البناء من أجل تشييد مبنى، وأخيراً إذا كانت شيئاً آخر غير التمدد المستمر لعقلنا والمجهود الذى لايزال يتجدد لتجاوز نطاق أفكارنا الحالية، وربما أيضاً لتجاوز منطقنا البسيط، فمن الجلى أتم الجلاء أنها ستصبح اصطناعية كجميع أعمال العقل الخالص. وإذا كان العلم فى كليته عملاً من أعمال التحليل والتصور العقلى، وإذا لم يكن دور التجربة فيه إلا التحقق من «أفكار واضحة»، وإذا كان بدلاً من أن يبدأ من حدوس عدة مختلفة تنفذ خلال الحركة الخاصة لكل حقيقة واقعية، ولكن دون أن تتداخل بعضها فى البعض الآخر دائماً ـ فإنه إذن يزعم لنفسه أنه رياضة بالغة السعة وأنه نظام وحيد من العلاقات يضم جملة الواقع فى شبكة معدة من قبل، فإنه سيصبح معرفة متعلقة تماماً بالعقل الإنسانى. لنقرأ مرة أخرى بإمعان «نقد العقل الخالص» فسنرى أن هذا النوع من الرياضة الكلية الذى يعتبره «كانت» العلم، وهذه الميتافيزيقا الأفلاطونية التى لم يكد يمسها تغيير هى فى نظره الميتافيزيقا. وحقيقة القول إن علم الرياضة العامة ليس هو نفسه سوى بقية من بقايا الأفلاطونية، فالرياضة العامة هى مايصير إليه عالم المثل عندما يفترض أن المثال يتكون من علاقة أو قانون لامن شئ من الأشياء. لقد أعتبر «كانت» هذا الحلم لبعض الفلاسفة المحدثين حقيقة، بل أكثر لقد اعتبر أن كل معرفة علية ليست سوى جزء انفصل عن الرياضة الكلية، أو بالأحرى نقطة انتظار على الطريق المؤدى إلى هذه الرياضة. وأصبحت حينئذ المهمة الرئيسية للنقد هى إقامة أساس هذه الرياضة أى تحديد ما يجب أن يكون عليه العقل وما

يجب أن يكون عليه الموضوع ليمكن لرياضة متصلة أن تربط أحدهما بالآخر، وإذا أتيح بالضرورة لكل تجربة ممكنة أن تدخل على هذا النحو فى الإطارات الصلبة التى سبق لعقلنا تكوينها فسبب ذلك الافتراض (إلا إذا افترضنا وجود انسجام أزلى) أن عقلنا ينظم هو نفسه الطبيعة ويجد نفسه فيها كما لو كان ينظر إليها فى مرآة. ومن هنا تنشأ إمكانية العلم الذى سترجع فاعليته إلى نسبيته وتنشأ أيضا إستحالة الميتافيزيقا، إذ أنها لن تجد من عمل سوى أن تقلد ـباستخدام أشباح الأشياءـ علم التنظيم التصورى الذى يتابعه العلم جديا حول علاقات، وبالاختصار **فإن كتاب "نقد العقل الخالص" بأكمله ينتهى إلى إثبات أن الأفلاطونية، وهى غير مشروعة ـ إذا كانت المثل أشياء ـ ستصبح مشروعة إذا كانت المثل علاقات، وأن المثال المعد من قبل إذا ما أنزل على هذا النحو من السماء إلى الأرض هو بالفعل -كما أراد أفلاطون- الأساس المشترك للفكر والطبيعة. ولكن كتاب "نقد العقل الخالص" بأسره يستند أيضاً إلى هذه المسألة القائلة بأن تفكيرنا عاجز عن أى شئ غير التفكير تفكيراً أفلاطونياً، أى أن يصب كل تجربة ممكنة فى قوالب سابقة الوجود.**

وهنا تكمن المشكلة بأكملها. فإذا ما كانت المعرفة العلمية على ما أراد لها كانت أن تكونه حقاً، فإن هناك علماً بسيطاً سبق تشكيله بل سبقت صياغته فى الطبيعة كما كان يعتقد أرسطو: وإن الاكتشافات العظيمة وهى تكشف عن هذا المنطق الحال فى الأشياء لادور لها سوى أن تضئ نقطة تلو الأخرى على الخط المرسوم من قبل، كما يشغل الناس بالتدريج أمسية عيد صف مصابيح الغاز التى سبق وضعها على أثر من الآثار لكى ترسم حدوده. ومن ناحية أخرى إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية هى فعلاً ما أراد لها كانت أن تكون، فإنها ستنتهى إلى الإمكان المتساوى لموقفين متعارضين للذهن فى مواجهة جميع المشكلات الكبرى، وتُكوِّن مظاهر هذه المعرفة كثرة ضروب الاختيار المتعسفة ـ والتى لاتلبث أن تتبدل باستمرار بين حلين تمت صياغتهما بطريقة ضمنية منذ الأزلـ وهى تحيا وتنقضى بسبب المناقضات، ولكن الحقيقة هى أن علم المحدثين لايقدم لنا هذه البساطة السائرة فى خط واحد، وكذلك لاتقدم لنا ميتافيزيقا المحدثين هذه المعارضات التى لا يمكن حلها.

فالعلم الحديث ليس واحداً ولابسيطاً. إننى أوافق على أنه يقوم على أساس من الأفكار التى يتفق الناس على وضوحها،ولكن هذه الأفكار عندما تكون عميقة إنما يأتيها هذا الوضوح تدريجياً عن طريق استعمال الناس لها، وهى تدين حينئذ بأوفر نصيب من إشراقها إلى الضوء الذى ردته إليها ـ بطريق الإنعكاس ـ الوقائع والتطبيقات التى أدت إليها، إذ أن وضوح التصور ليس فى حقيقته شيئا آخر سوى الإطمئنان الناجم عن استعماله استعمالاً مجدياً. وفى الأصل لابد أن أكثر من فكرة من هذه الأفكار بدت غامضة يصعب التوفيق بينها وبين التصورات التى سبق أن قبلها العلم، فلا تكاد تفلت من صفة البطلان. ومعنى هذا أن العلم لايسلك فى عمله مسلك التداخل المنتظم للتصورات التى تكون قد أعدت مقدماً لأن يتداخل بعضها فى البعض الآخر بدقة. إن الأفكار العميقة والخصبة تمثل عدداً كبيراً من نقط التماس بتيارات من الواقع لاتتلاقى بالضرورة فى نقطة واحدة بالذات. والحق أن التصورات التى تستقر فيها هذه الأفكار تستطيع دائما بالتخفيف من حدة زواياها عن طريق الإحتكاك المتبادل أن تنتظم فيما بينها بطريقة متفاوتة.

ومن ناحية أخرى، فإن ميتافيزيقا المحدثين لاتنطوى على حلول تبلغ درجة من الحسم إلى الحد الذى يمكنها معه أن تنتهى إلى معارضات لايمكن التوفيق بينها. والأمر يكون هكذا بدون شك إذا لم تكن ثمة أى وسيلة لقبول الموقف ونقيضه فى المناقضات فى نفس الوقت وفى نفس المجال. ولكن التفلسف هو على وجه التحديد الاستقرار بمجهود من الحدس داخل هذه الحقيقة الملموسة التى يأتى النقد الكانتى ويلتقط لها من الخارج وجهتى النظر المتعارضتين أى الموقف ونقيضه.

إننى لن أتخيل مطلقاً كيف يتداخل اللون الأبيض مع اللون الأسود، إذا لم أكن قد رأيت اللون الرمادى من قبل. ولكننى حالما أشاهد اللون الرمادى سأفهم بدون مشقة، كيف يمكن تصور تكوينه من التقاء اللونين الابيض والأسود معاً. إن المذاهب التى تقوم على أساس من الحدس تفلت من النقد الكانتى، تماماً بقدر ما تنطوى عليه من حدسية، وهذه المذاهب هى الميتافيزيقا

بأكملها، بشرط ألا تتناول الميتافيزيقا التى جمدت وأصابها الموت فى غمار الدعاوى والحجج، بل نتناولها كمواقف حية لدى الفلاسفة.

ومن المؤكد، أن الخلافات بين المدارس تبدو فى صورة مثيرة للإنتباه، وأعنى بها على وجه الإجمال، ما كان يقع من خلافات بين جماعات التلامذة الذين كانوا يلتفون حول كبار الأساتذة. ولكننا نتساءل عمّا إذا كانت هذه الخلافات تحدث بين الأساتذة أنفسهم، على هذا النحو من التعارض الحاسم؟ إن أمراً ما يتحكم هنا فيما بين المدارس من خلافات، ونحن نكرر القول بأنه شئ بسيط وواضح، مثله كمثل دفعة مسبار إلى الأعماق، نشعر بأنها هبطت به فلمس قاع نفس المحيط فى أعماق متفاوتة، وإن كان يجلب إلى السطح ـ فى كل مرة ـ مواداً مختلفة تمام الاختلاف، وهذه المواد هى التى يمارس التلامذة عملهم عليها عادة: وهنا نجد دور التحليل. والأستاذ مادام يصوغ ما يأتى به، ويبسطه، ويترجمه إلى أفكار مجردة، يعتبر على نحو ما متتلمذاً على نفسه. ولكن الفعل البسيط الذى دفع بالتحليل إلى الحركة والذى يختفى وراء التحليل إنما يصدر عن قوة تختلف تمام الإختلاف عن قوة التحليل، ستكون من حيث تعريفها نفسه هى الحدس.

فلنختتم هذا البحث بقولنا إن هذه القوة لاتنطوى على أى شئ خفى. فكل من مارس التأليف الأدبى بنجاح يعرف تمام المعرفة، أنه بعد أن يدرس الموضوع دراسة طويلة ويجمع الوثائق الخاصة به ويسجل جميع الملاحظات يلزم بعد ذلك البدء فى عمل التأليف نفسه لتوفير شئ أكثر من هذا، وهو مجهود كثيراً ما يكون شاقاً من أجل الاستقرار دفعة واحدة فى صميم الموضوع، ولكى نبحث بأكثر ما يمكن من العمق عن قوة دفع، نجد أنه ليس ثمة مفر من الإستجابة لها والانسياق معها. إن قوة الدفع هذه بعد أن يتلقاها العقل تقذف به فى طريق يعود فيعثر فيه مرة أخرى على المعلومات التى سبق له أن جمعها وعن تفصيلات جديدة أخرى. إنها تنمو وتحلل نفسها بنفسها إلى ألفاظ قد يستمر تعدادها إلى مالا نهاية. فكلما سار المرء قدماً كلما زاد ما يكتشفه منها، ولن يتوصل المرء قط لأن يقول كل شئ بصدد الموضوع،

ولكنه إذا ما تحول فجأة إلى قوة الدفع التي يشعر بها وراءه لكي يمسك بها يرى أنها تفلت منه، ذلك لأنها ليست شيئاً ملموساً، بل مجرد حث على الحركة، وهي على الرغم من قبولها للإمتداد بلا تعيين إلا أنها البساطة بعينها. وليس الحدس الميتافيزيقي سوى شئ من نفس النوع. والذى يقابل هنا الملاحظات والوثائق في التأليف الأدبي هو مجموع الملاحظات والتجارب التي يجمعها العقل عن العقل، ذلك أن المرء لايحصل من الواقع على حدس أى على تعاطف روحي مع أعمق أغوار نفسه إذا لم يكتسب ثقتها، بصحبة طويلة لمظاهرها السطحية. ولايقتصر الأمر على أن يتمثل المرء الوقائع البارزة فحسب، بل يجب أيضاً تجميع كتلة كبيرة منها بحيث يضمن في هذا الصهر استبعاد تأثير الأفكار السابقة والأفكار غير الناضجة بعضها بواسطة بعض، تلك الأفكار التي استطاع الملاحظون أن يودعوها على غير شعور منهم داخل ملاحظاتهم. وهكذا فقط تنجاب المادية الساذجة المتعلقة بالوقائع المعروفة. وحتى في الحالة البسيطة الممتازة التي استخدمناها مثالاً، وحتى في التماس المباشر للأنا «بالأنا» سيكون المجهود النهائي للحدس الواضح مستحيلاً على من لم يجمع عدداً كبيراً من التحليلات النفسية، ويقابل بينها. لقد كان أساطين الفلسفة الحديثة رجالاً استوعبوا مادة العلم في عصرهم بأسرها. ويرجع سبب النكسة الجزئية للميتافيزيقا منذ نصف قرن بصفة خاصة إلى مايشعر به الفيلسوف اليوم إزاء مايعترضه من صعاب بالغة حينما يحاول أن يوثق صلته بالعلم الذى ازداد زيادة شديدة في تشعبه. ولكن الحدس الميتافيزيقي، على الرغم من أنه لايمكن الوصول إليه إلا بالكثير من المعارف المادية، هو شئ يختلف اختلافاً تاماً عن تلخيص معارفنا أو تركيبها. فهو يتميز عنها، كما تتميز الدفعة المحركة عن الطريق الذى قطعه الشئ المتحرك، وكما يختلف توتر الزمبرك عن الحركات الظاهرة في رقاص الساعة. وبهذا المعنى ليس ثمة ماهو مشترك بين الميتافيزيقا وتعميم التجربة. ومع ذلك فإنها يمكن أن تعرف بالتجربة المتكاملة.

المراجع والفهارس

- Aaron (R.J.), John locke.
- Adam (charles). Descartes sa vie et sesoevres.
- Alexnder (I.W.), Bergson, philospher of Reflection 1957.
- Alquié (F.,) la Decouverte Metaphysique de l'homme, Paris 1930.
- Benda (Julien), The living thought of kant, London 1942.
- Benrubi (Isaac), Souvenirs sur Henri Bergson, 1942.
- Boulier (F.R.), Hist. de la philo. Cartésimne, 2 vols., 1868.
- Boutroux (E.), Etudes d'hist. de la philosophie, Paris 1897., La philo. de Kant, Paris, Vrin 1926., Notice sur la vie et les oeuvres de leibnig, Paris, 1929.
- Brehier (E.), Hist de la philosophie., la philosophie et son passé, Paris, 1940.
- Brunsehuig (L.), Déscartes, Paries 1937.
- Caird (Ed.), Essays in litteratre and phiosophy., the critical philosophy of kant.
- Carr (H.Wildon), Henri Bergson: The philosophy of Change, The mondology og leigbniz (With notes).
- Chenalier (J.), Déscartes, Paris 1921., Henri Bergson, P.U.F., 1934.
- Countrat (V.L.) sur la métaphysique le leibniz anec un opuscule inédit reyue de metaphysique, 1902.
- Delbos (V.), la philosophie Française, Paris 1919., la philosophie partique de kant, Alean.
- Delhomme (Jeanne), vie et conscience de la vie, Essai sur Bergson. Paris P.U.F., 1954.
- Dunan (ch.) Leibniz et le mecanisme, annales de philosophie chretienne 1910.
- Duncan (G.M.) The philosophical workes of Leibniz.
- Dunning (W.A.) a history of political theories from luthen to montesquieu.
- Durant (Will), Story of philosophy.
- Espinas (A.), Déscartes et la morale, 2 vols, Paris 1935.
- Fischer (kuno). Déscartes and his school.
- Gilson (E.), la liberté chez Déscartes et le théologic, Paris 1910.
- Goblot, le voc. philosophique, 1927.

- Gouhier (H.), La pensée religieuse de Déscartes, 1924.
- Green (T.H.), Introduction to hume.
- Greig (J.Y.T.), David Hume.
- Hamelin, le systéme de Déscartes, Paris, 1927.
- Heidegger (M.), Kant le probléme de la Métaphysique trade. Fr. Gallimard 1948.
- Hegel, Phenomenology of Mind "trans. by J. B. Baillie, Science of logic "trans. buy Johnston, and Struthers, Hegel's logic of world and Idia "Selections, tans. by H. S> Macran", logic, and philosophy of Mind "transelated from the Encyclopxedia by William Wallce"., Philosophy of Religion "trans. by S.W. Dyde. Philosophy of Religion, trans. by Speirs and Sanderson, Introduction to the philosophy of fine Art, "translated by Bernard Bosanquet., Philosophy of Fin Art "translated by F.P.B. osmaston"., Philosophy of History "translated by J. Sibree"., Selections "edite by J. Loeuenbreg"., Popular Expositions, Both philosophical. Lectures on Modern Idealism.

J. E. Erdmans, History of Modern philosophy. Morthorough, but Semi-popular

W.E.Stace, The pilosophy of Hegel.

J.G.Hibben, Hegel's logic.

Technical:

J. E. Mctaggart, A commentary on Hegel's logic studies in the Hegelian Dialectic.

J.B.Ballie, Hegel's logic.

B. Croce, What is living and what is dead in the philosophy of Hegel.

The philosophy of Hegel, By: stace, Dover 1955. The power of Negation in A Hegel Symposium", by. C.J.Friedrich, Taxas, 1962.

- Hendel (C.W.), Studies in the philosophy of David Hume.
- Haffding (H.). History of Modern philosophy, Modern philosophy and lecturess on Bergson., La philosophie de Bergson.

- Husserl (E.). Méditations Cartesienns, trxd. par Peiffer et levinas. Paris 1947.
- Husson (Léon), L'Intellectualisme de Bergson, Paris, P.U.F. 1947.
- Huxley (T.H.). Hume.
- Hyppolite, longique et Existence, P.U.F., 1953.
- Huxley, Génie et Méthode de Décartes.
- James (W.), A. Pluralistic Universe.
- Jankelevitch (V.), Bergson. Paris, Alcan, 1931.
- Jaspers (K.), Descartes et la philosophie. trad. par Pollinow, Paris, 1938.
- Jean Wahl: Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel. Paris P.U.F., 1951.
- Kallen (H.), William James and Bergson, Chicago.
- Kabté (W.), Die philosophy de juangen Leigniz.
- Kennedy (G.), Bacon- Hobbes- locke (Doubleday) Selections.
- Kojeve (A.), "Introduction a` la lecture de Hegel's Gallimard, 1946.
- Korner (S.), Kant, London, Penguin 1955.
- Kantiz, Die philosophy des Jungeien léibniz.
- Laird (J.), Hobbes, Hume's philosophy of Human Natrue.
- Liard (L.), Déscartes, Paris, 1882.
- Lalande, Voc.. Philosophique, 1966.
- Latt (R.) The mandology and other outitings (with commetary), L'H umanisme de Déscartes, Paris P.U.F., 1958.
- Leroy (M.), Déscartes la philosophie au masque, Paris 1929.
- Le Roy (E.), une philosophie Nouvelle: henri Bergson, Paris Alcan 1912.
- Lindsay (A.D.), The philosophy of Kant, London, Oxford Univ. Paris. 1913., The philosophy of Bergson.
- Macaulay (T.B.), Essay an Bacon.
- Machntyre (J.L.), Giordano Brunso.
- Marcel (G.), Grandeur de Bergson, art, dans, "H. Bergson" Less Cahiers du Rhóne 1943.
- Merz (J. T.), Leibniz.
- Morries (C.K.), Locke, Berkeley Hume.

- Paton (H.J.), Kant's Metaphysic of Experience.
- Politzer (G.), Le Bergsonisme' une mystification philosophique, Ed Soc, Paris 1949.
- Russell (B.), History of Western philosophy.
- Seth (J.), English philosophy.
- Smith (A.H.), Kantian studies, Oxf. 1947.
- Smith (N.K.), Studies in the Cartesian philosophy., A commentary to Kants Critique of pure Reason.
- Spinoza (B.),
  * Will Durant, Story of philosophy.
  * Abraham Wolfson, Spinoza.
  * Josidh Royce, Spinoza of Modern philosophy.
  * A. Wdf editor, the Oldest Biography of Spinoza.
  * J. Freudenthal, Das Leben Spinozas.
  * Chief works, translated by R.H. Elwex.

  -* The correspondence of Spinoza, translated by A. Wolf.
  -* Ethic, translated by W.H. White.

  -* R. Mcheon, the philosophy of Spinoza.
  -* J. Martineau, A Study of Spinoza.
  -* R.A. Duff, Spinoza's Political and Ethical philosophy.
- Stephen (L.), Hobbes.
- Sturt (M.), Francis Bacon.
- Taylor (A. E.), Thomas Hobbes.
- Thibaudet (A.), Le Bergsonisme, 2 vols, Paris 1923.
- Theilly (F.), History of philosophy.
- Tompin (F.), Les grands philosophes de l' occident, traduit de l'dnglais par Héléne juny, Poyst, Paris, 1951.

Wahl (J.), Du role de l'instant dans la philosophie de Déscartes, Paris 1920., Présence de Bergson, art. daus Henri Bergson, 1943.
- Windleband, History of philosophy.
- Wright (W.K.), A History of Modrn Philosophy, N.Y. 1946.

فهارس عامـــــة

١ ـ فهرس الأعلام.

٢ ـ فهرس المصطلحات والفرق.

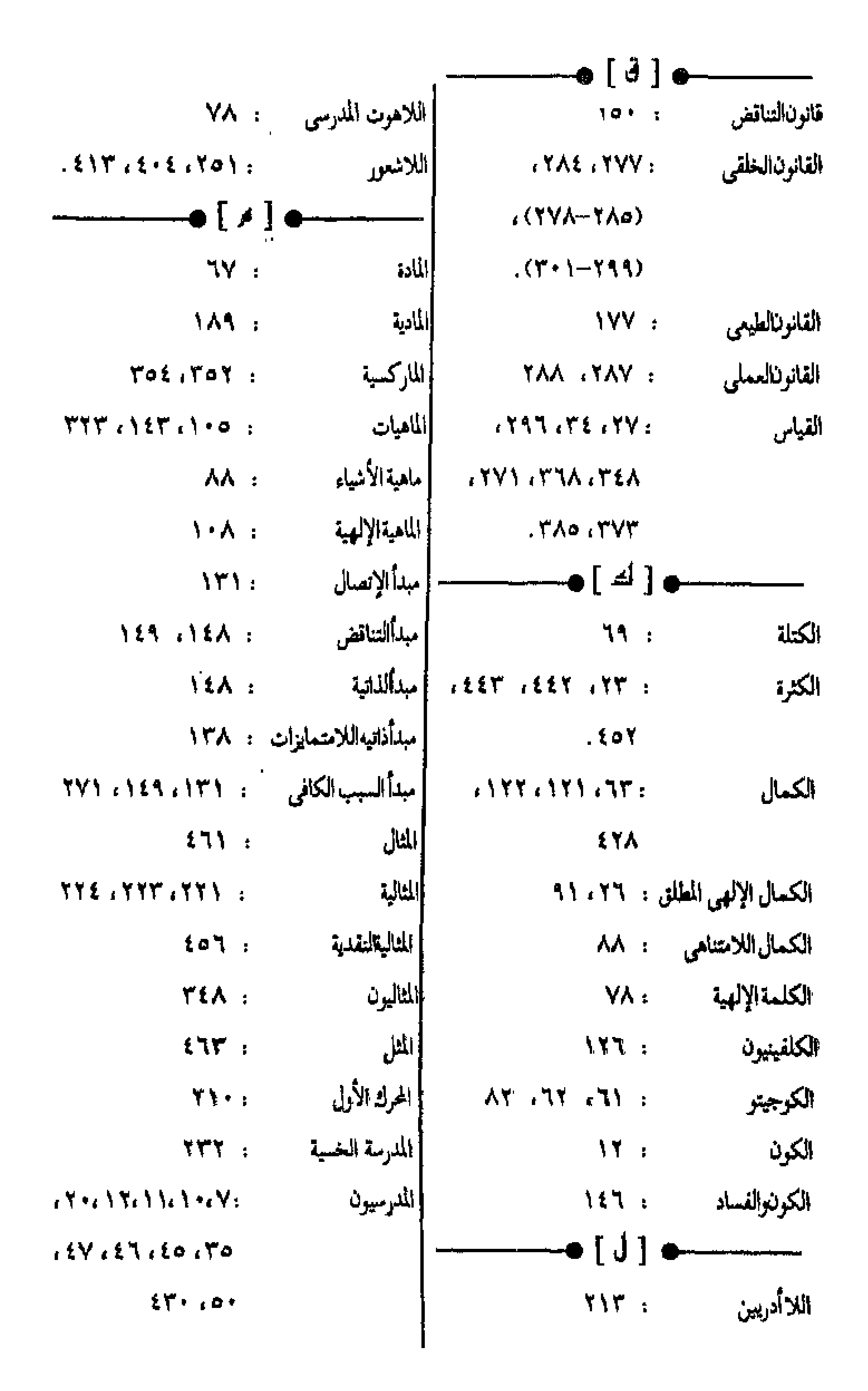
٣ ـ فهرس موضوعات الكتاب

[أ] ١- فهرس الأعلام

٢- فهرس المصطلحات والفرق

[أ]

[ب]



فهرس موضـــــوعات الكتاب

الباب الرابع
المرحلة الرابعة
الفسلفة المعاصرة